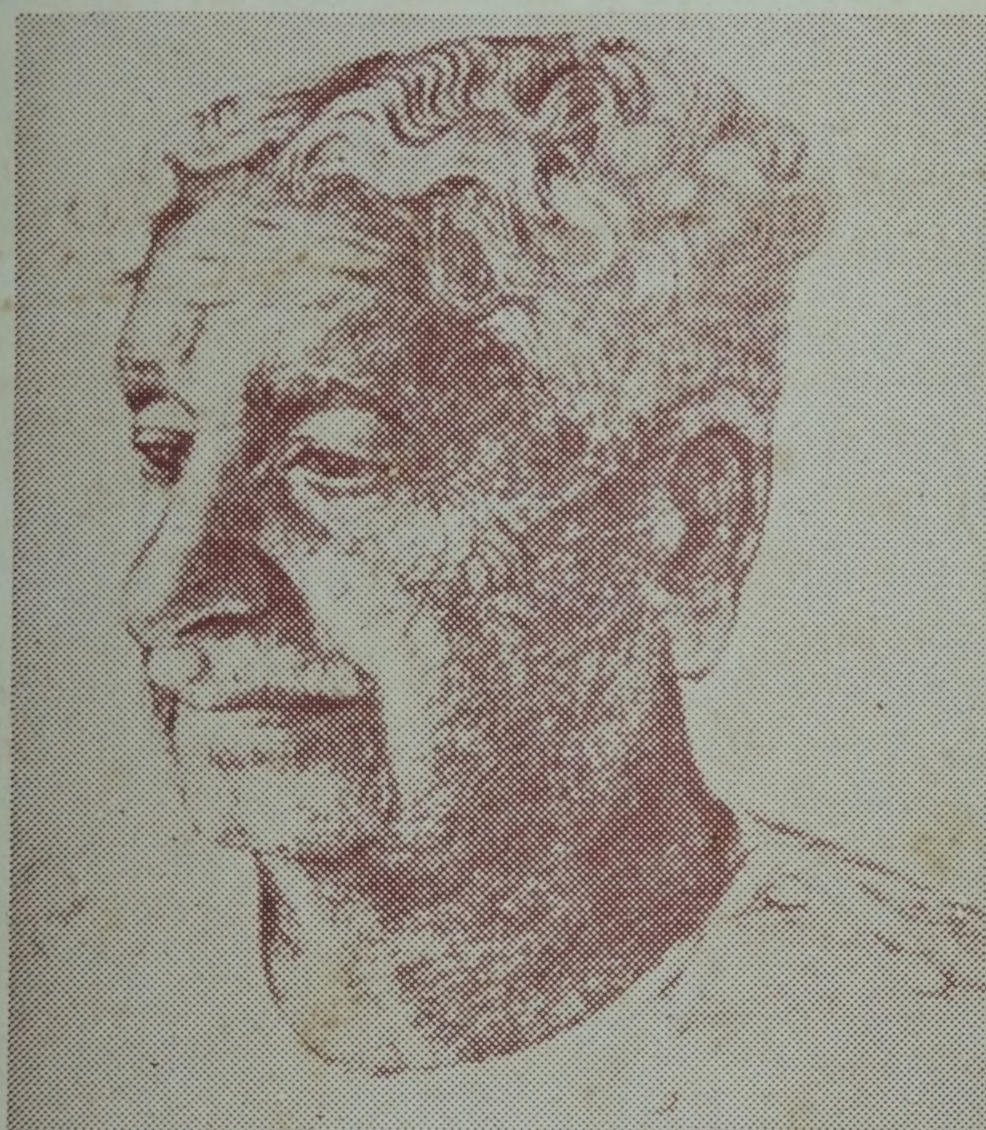
ಸಂವಾದ



ಓ ನನ್ನ ಚೇತನ ಆಗು ನೀ ಅನಿಕೇತನ

ಸಂವಾದ

ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕಲನ

- ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನ ಸ್ಪಂದನಕ್ಕೆ
- ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯದ ಆವಿಷ್ಕಾರಕ್ಕೆ

ಸಂಪಾದಕರು :

ರಾಘವೇಂದ್ರ ಪಾಟೀಲ

ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಲಿ :

ರಾಘವೇಂದ್ರ ಪಾಟೀಲ
ಡಿ. ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ
ಸವಿತಾ ನಾಗಭೂಷಣ

ಮುಖಪುಟ : ನಾ. ಕೇನನ್, ದಾವಣಗೆರೆ

- ಆಜೀವ ಸದಸ್ಯತ್ವ ರೂ. ೪೦೦/– (ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ)
  ರೂ. ೫೦೦/– (ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ)
- ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ ರೂ. ೪೦/– (ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ)
  ರೂ. ೫೦/– (ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ)

ಮುದ್ರಣ, ಪ್ರಕಾಶನ ಹಾಗೂ ಸಂಪ

ಸಂವಾದ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ ಅಂಚೆ ೫೭೭ ೫೩೧ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ

ಮುದ್ರಕರು : ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು ೧೮

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿ

ಡಾ|| ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ

೧

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ 'World View ' ಎಂಬ ಪದದ ಬಗ್ಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿಲ್ಲ. 'ವಿಶ್ವಕಲ್ಪನೆ', 'ವಿಶ್ವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ', 'ವಿಶ್ವತೋದೃಷ್ಟಿ' ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಪದಗಳನ್ನು ಕೆಲವರು 'World View'ಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದುಂಟು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಮತ್ತೆ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿರುವ ಮೂಲಪದ 'World Conception' ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಸ್ಯಾಂಡರ್ ಎರ್ಡೆಸ್‌ನು ಲಾ ಲಾಜೋಸ್ ಅಮಿ ಎಂಬ ಕತೆಗಾರನನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿ, ವಿಶ್ವದ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ನಾಶದ ಬಗೆಗೆ ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಮಂಡಿಸಿದಾಗ 'World Conception' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಔಚಿತ್ಯ ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ಬಳಸಿದ. (Sandor Erdesz 1983) ಆದರೆ 'World View'ಪದವು ವಿಶ್ವದ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ನೀಡುವ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿಯೇ ಅಲೆನ್ ಡೆಂಡಸರು ತಮ್ಮದೊಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'World View' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ 'ಅದು ಹೇಗೆ ಲೋಕದ ಬಗೆಗೆ ಜನರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತದೆ.' ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. (Dundes 1979: 226). ಅಮೇರಿಕನ್ನರ 'World View' ಬಗೆಗೆ ಕುತೂಹಲಕರ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ಡಂಡೆಸ್ಸರು ತಮ್ಮ ವಾದಮಂಡನೆಗಾಗಿ ಅಮೇರಿಕದ ಬಾಲಕರ ಜೀವನ ವಿಧಾನ, ಅವರು ಬಳಸುವ ಶುಭಾಶಯ ಪತ್ರ, ವಿದಾಯ ಹೇಳುವ ರೀತಿ ಮತ್ತು ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು, ತಮಾಷೆಯ ಮಾತುಗಳು ಮತ್ತು ಹಾಸ್ಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳು—ಇವನ್ನು ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಡಂಡೆಸರ ಈ ವಿಶಾಲನೋಟವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಜಾನಪದ ಲೋಕದ ಸಮಸ್ತ ವಿವರಗಳೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು

ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡರೆ 'World View' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಕೆಗೆ ತರಬಹುದು ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಲೋಕದ ಹುಟ್ಟು, ನಾಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಲೋಕ ಸಮಸ್ತದ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದರು ಹೊಂದಿರುವ ದರ್ಶನವೇ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ. ಇದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ, ಜನರು ಬದುಕುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಭಾಷಿಕ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾಲಿನೋವಸ್ಕಿ (೧೯೨೨), ರೋಬರ್ಟ ರೆಡ್ ಫೀಲ್ಡ್ (೧೯೫೩–೮೫), ಗಟ್ರ್ಜ್, ಕ್ಲುಕೋಮ್ (೧೯೪೯ : ೩೫೮), ಕೆರ್ನಿ ೧೯೭೫ : ೨೪೭–೭೦) ಗ್ರೂಲೆ (೧೯೬೫) ಮೊದಲಾದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗಣ ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾಕೋ ಡಂಡೆಸ್ ಒಬ್ಬರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದಂತೆ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚಿಸಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಇಲ್ಲವೇ ತುಳು ಜಾನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಬಲ್ಲಂಥ ಲೇಖನಗಳೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಜೀ. ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ (೧೯೭೫), ವಿವೇಕ ರೈ (೧೯೮೫), ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ (೧೯೮೦), ಪೀಟರ್ ಕ್ಲಾಸ್ (೧೯೮೭) ರಾಮಾನುಜನ್ (೧೯೮೬), ಸತ್ಯನಾಥ (೧೯೮೮), ಮೊದಲಾದವರು ಜಾನಪದದ ಕುರಿತು ನಡೆಸಿದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಕುರಿತಾದ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದವೂ ಸೇರಿದಂತೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ 'ಒಂದು ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿ' ಅಂತ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅಲ್ಲಿ ಹಲವು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದದ ಮೂಲಗುಣವೇ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿರುವುದಾಗಿದೆ. ದೇಶದಿಂದ ದೇಶಕ್ಕೆ, ಜನಾಂಗದಿಂದ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ, ಜಾತಿಯಿಂದ ಜಾತಿಗೆ, ಬಳಿಯಿಂದ ಬಳಿಗೆ, ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ, ಮತ್ತು ಇನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿರುವುದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಕಾಲ, ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಜನರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳೂ ಗೋಚರವಾಗಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು' ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಗೊಂದಲಗಳನ್ನೂ, ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು, ಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಕರ್ಷಣಗಳನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಜನರು ತಮ್ಮ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ 'ಶಿಷ್ಟ'ವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿ, ಉಳಿದವುಗಳನ್ನು 'ಪರಿಶಿಷ್ಟ' ಮಾಡಿರುವುದುಂಟು.

ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಎಲ್ಲ ಬಿಡಿ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವತರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಒಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪ್ರಕಟರೂಪ ಮತ್ತು ನಿಗೂಢ ಲೋಕಗಳಲ್ಲೂ ಅದು ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಪ್ರತೀತಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಂತ ಕೆಲವು ಬಗೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಾಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಅವು ತಾಳಿಕೊಳ್ಳಲಾರವು. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅವೆರಡೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಏನು ಹಾಜರಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಗೈರು ಹಾಜರಾಗಿದೆ ಎಂಬುದರ ತಲಸ್ಪರ್ಷ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತಾಳಮದ್ದಳೆ ಇದೆ. ಪಾಡ್ದನಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಭೂತಗಳಿವೆ. ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅವು ಇಲ್ಲ. ಏಕೆ ಅವುಗಳು ಇವೆ ? ಮತ್ತು ಏಕೆ ಅವುಗಳು ಇಲ್ಲ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತಳವನ್ನು ಕೆದಕುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಜನರ ದರ್ಶನವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇರುವುದರ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು, ಮತ್ತು ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಇರುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದು. ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಜನರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತ ಲೋಕವಿಮರ್ಶೆ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಮೂಲತಃ ಆದ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜನರು ತಾವು ಕಂಡ ಲೋಕದ ಕುರಿತು ಎಂಥ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ ? ಅವರು ತಮ್ಮ ಮೌಖಿಕ ವಿವರಣೆ ಅಥವಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಡಾವಳಿಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಏನನ್ನು ಸಂವಹನಗೊಳಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ ? ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಏನನ್ನು ಪೂರೈಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ ? ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೂಲತಃ ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳಾಗಿವೆ. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಒಂದು ನಿಯೋಗಾತ್ಮಕ ರಚನೆ. ಅಂದರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬಳಸುವ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮ. ತನ್ನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಒಳಪಡುವ ಜನರನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಲು, ಅವರನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡಲು, ನಿಶ್ಚಿತ ಆಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಲು ಸಂಭವಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ. ಭಾರತದ ಜಾತಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳಿಗೂ ಗ್ರಾಹಕರಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇಂಥ ಗ್ರಾಹಕರನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಲು, ಜಾತಿಗೆ ನಿಷ್ಠರಾಗಿರುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಲು, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಯಾಕಾಗಿಬೇಕು ? ಎಂಬ ನಿಯೋಗಾತ್ಮಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡಿ, ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಎಂದರೇನು ? ನಿಮ್ಮ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ನೇರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಸಿಗುವುದು ಕಷ್ಟ. ಸ್ವತಃ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಉಳ್ಳವರಿಗೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತೃಭಾಷೆಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮಾತಾಡಬಲ್ಲವನಿಗೆ ಆ ಭಾಷೆಯ ವ್ಯಾಕರಣ ತಿಳಿದಿರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ. ವ್ಯಾಕರಣವೇನಿದ್ದರೂ ಪಂಡಿತರ ಕೆಲಸ. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಾದರೂ ಅಷ್ಟೆ. ಜನರ ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ಎಲ್ಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಘಟಕಗಳಲ್ಲೂ ಅದು ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಚಿಕಿತ್ಸಕ ದೃಷ್ಟಿ ಇರುವವನು ಇಂಥವನ್ನು ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಪುನರ್–ಸಂಘಟಿಸಿ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವಲಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಎಷ್ಟೇ ಬೇಡವೆಂದರೂ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾವಲಂಬಿತ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದವು ಕೇವಲ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನಿರೂಪಕ ಮತ್ತು ನಿರೂಪೇಯರ ನಡುವಣ ಸಂವಹನ ಹೇಗೆ ಸಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ ? ಈ ಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ, ಒಮ್ಮತವನ್ನು ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಂತೆ ನಿರೂಪಕನು ನಿರೂಪೇಯನನ್ನು ಅಥವಾ ಕೇಳುಗನನ್ನು ಅರ್ಥಜ್ಞಾತೃವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನಗಳೇನು ? ಹಾಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ತನ್ನ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ವಾಸ್ತವವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ವೈಖರಿಯೇನು ? ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಒಟ್ಟು ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಹೇಗೋ ಹಾಗೇ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಏನನ್ನೋ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸಲು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೂಡಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿರ್ಮಾಣ ಅಥವಾ ರಚನೆ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು ಅವಶ್ಯಕ. ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅದು ಇರುವಂತೆ ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಗಳ ತಟಸ್ಥ, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದರ ವಿವರಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಿಂತನಾವಿನ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯಿರುತ್ತದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಣ ಈಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಕಲ್ಪನೆ ಹಲವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅವತರಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಬಹಿರಗಂಗೊಳಿಸುತ್ತಿವೆ. ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸರಳವಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ, ಮತೀಯ ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯನಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತಿರುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿರುವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜನರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬ ಭಾವನೆಗೆ ಪಕ್ಕಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರಜ್ಞೆ. ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಹುಸಿ ನೆಲೆ. ಇವರು ಬೇರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೂ ಅಂಥ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆತುಬಿಟ್ಟು ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲರಾಗುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ವಿವಿಧ ಜಾತಿಗಳ ಜನರು ಕೆಲವು ಬಾರಿ ತಮ್ಮದಲ್ಲದ ಜಾತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹುಚ್ಚರಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತ, ತಮ್ಮ ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದುಂಟು. ಮತ-ಧರ್ಮ-ಪ್ರದೇಶಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಈ ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರಜ್ಞೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯು ಹೀಗೆ ಜನರನ್ನು ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿಜಕ್ಕೂ ಏನು ಸಂಭವಿಸುತ್ತಲಿದೆ ಹಾಗೂ ಏನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಹುಸಿ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಇಂಥ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯನಿರತವಾಗುವುದೂ ಉಂಟು.

ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಎರಡು ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಸ್ಥಿತಿ. ಒಂದು ಕರ್ತರಿ ಪ್ರಯೋಗ, ಇನ್ನೊಂದು ಕರ್ಮಣೀ ಪ್ರಯೋಗ.

ಈ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರು ಮತ್ತು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಜನರು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಕೀಳರಿಮೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನರು ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಕೂಡ. ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದರೆ ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಗೊಂದಲಕ್ಕೀಡು ಮಾಡುವುದು, ತಮ್ಮವರಲ್ಲದವರಿಂದ ಏನನ್ನೋ ಮರೆಮಾಡುವುದು, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳನ್ನು ಗೋಜಲುಗೊಳಿಸುವುದು, ಅನುಭವ-ಕ್ರಿಯೆ-ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟು ನಿಗೂಢಗೊಳಿಸುವುದು, ನೈಜ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸುವುದು. ನೈಜ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೇಲೆ, ವಾಸ್ತವ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲೆ ಪರದೆ ಎಳೆದ ಕಾರಣವಾಗಿ ತೆರೆ

ಮರೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜಕ್ಕೂ ಏನು ಘಟಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ವಿವೇಚನೆ ತಪ್ಪಿ ಹೋಗಿ, ಭ್ರಮೆ–ವಾಸ್ತವಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ನೈಜ ವಿವೇಕವೂ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವಗಳ, ಕ್ರಿಯೆಗಳ, ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ನಿಜ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಬದಲಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜಗಳ ಬದಲು ಮಿಥ್ಯೆಗಳು ಮುನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಜನರು ಮಿಥ್ಯೆಗಳೊಡನೆ ಗುದ್ದಾಡುತ್ತ ತಮ್ಮ ಸೃಜನ ಶೀಲತೆಯನ್ನು ಹುಸಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಭ್ರಮೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಯು ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿರುವ ಭಾವವನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾವವನ್ನು ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇಂಥಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಲೀ, ಸಮಾಜವಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯವಾಗಲೀ ತನ್ನ ಗೊಂದಲದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಾನೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಿ ಕರ್ತರಿ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಣಿಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ: ಕರ್ಷಣವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹುಸಿ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷ ಗೌಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗಾಗ್ಗೆ ಸಂಘರ್ಷದ ತೀವ್ರತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಭ್ರಮೆಯ ಕವಚವನ್ನು ಹೊದಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳೇ ಮಿಥ್ಯಾಶಾಂತಿ, ಸುಳ್ಳು ಸುಭಿಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಸ್ತುತ ಸುಂದರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಂತೂ ಹೀಗೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಈಗಲೂ ಅಂಥ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣವನ್ನು ಇರಗೊಳಿಸಲು ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇತರರಲ್ಲಿ ಏನೋ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಲು ಶ್ರಮಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಇತರರನ್ನು ನಿಗದಿತ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮರೆ ಮಾಡುವುದು, ಅದುಮಿಡುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಅದನ್ನು ಬಹಿರಂಗಗೊಳಿಸಲೂ ಬಾರದು. ಆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನೂ ಅದನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿ ಇಡುವಂತಾಗಬೇಕು ಮತ್ತು ಮರೆಯುವಂತಾಗಬೇಕು (ಉದಾಹರಣೆ : ದನದ ಮಾಂಸ ತಿನ್ನುವ ದಲಿತರ ಸ್ಥಿತಿ). ಹಾಗೆಂದು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಭಾವಗಳೂ ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆಜ್ಞೆಗಳು, ಒತ್ತಾಯಗಳು, ಅಡೆತಡೆಗಳು–ಇವುಗಳಿಂದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಬಹುದು, ನಿರ್ದೇಶಿಸಬಹುದು, ಒಲಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣವಿಲ್ಲ ನಿಜ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೇಲೆ ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು, ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಹೊದಿಸಿ ಆ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃ ಕಾರಣನಲ್ಲ

ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣ ಕಾರ್ಯಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ತಾನು ಜವಾಬ್ದಾರನಾಗದೇ ಇರುವ ಹೀನ ಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು, ಅವನದಲ್ಲದ ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿ ಕೋನದೊಳಗೆ ಅಡಕಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸಮಾಜದ ಸಿದ್ಧರೂಪಗಳನ್ನು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುವುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಈ ಬಗೆಯ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಸದಾ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಮೇಲ್ತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಜನರೂ ಅಂಥ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಿಂದಾಗುವ ಲಾಭವನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೆಳಗಿನವರನ್ನು ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿ ಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಸಿದ್ಧ ಎರಕದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸುವ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು, ತನ್ನ ಔನ್ನತ್ಯವನ್ನೂ, ತನ್ನ ಕುರಿತಾದ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲು, ಸಮಾಜ ಹೇಗಿರಬೇಕು, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹೇಗಿರಬೇಕು ? ಸರಿ–ತಪ್ಪು ಗಳೆಂದರೇನು ? ಯಾವುದು ಗೌರವ–ಯಾವುದು ಅಗೌರವ, ಯಾವುದು ಸಂಸ್ಕಾರ; ಯಾವುದು ಅನಾಗರಿಕ ವರ್ತನೆ ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಜ್ಯಾರಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇತರ ಆಲೋಚನೆಯು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಶಿಥಿಲಗೊಳಿಸಬಿಟ್ಟಾವು ಎಂಬ ಆತಂಕದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ನಟನೆಯಲ್ಲೂ ಅದು ತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಸದ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅಭೇದ್ಯಗೊಳಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಸಂಘರ್ಷವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಮುಖವಾಡ ಧರಿಸುವುದು ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು. ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಸ್ವಂತ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಕೀಳರಿಮೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿ, ತನ್ನದೇ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸಂದೇಹಿಸುವಂತೆ ಅಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಒತ್ತಡ ಹೇರಲಾಗುವುದು.

ಸ್ವಲ್ಪ ದೀರ್ಘವಾದರೂ ವಿಷಯ ಈಗ ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದೆ. ಹಿಂದೂಧರ್ಮವು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿರುವುದನ್ನೆಲ್ಲ ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಗೊಳಿಸಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಘಟನೆ ಗಳು ಅದನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಹುಟ್ಟಿದಾಗಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಾತಿಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತಾನೆ. ತಾಯಿಯ ಮೊಲೆ ಹಾಲು ಕುಡಿಯುವ ಮುನ್ನವೇ ಆತನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆತನು ಏನನ್ನಾದರೂ ಯೋಚಿಸುವ ಮುನ್ನವೇ ಆತನನ್ನು ಯಜಮಾನ ವರ್ಗದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯ ಜ್ಞಾತೃವನ್ನಾಗಿ (Subjected Being) ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜನವರ್ಗ ಹೀಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಸ್ಥಿತಿ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣ ಮುಂದಿದೆ. ಅಂಥ ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮಠಗಳು, ಮಠಾಧಿಪತಿಗಳು, ಆರ್. ಎಸ್. ಎಸ್. ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ. ಗಳು ಶ್ರೀರಾಮಭಕ್ತರು ಇಂಥ ಕೆಲಸಗಳ ದೊರಗು ರೂಪಗಳು. ಅಡಿಗ,

ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಮೊದಲಾದವರು ಅಂಥ ಕೆಲಸಗಳ ನಾಜೂಕಿನ–ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪಗಳು. ಜಾನಪದದಲ್ಲಿನ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಇದುವರೆಗೆ ವಿವರಿಸಲಾದ ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಯನ್ನು ದೂರವಿಡುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಆಳುವವರ್ಗದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತನ್ನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ವಿಮರ್ಶಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೂಡಾ ಅದು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದದ ಒಂದೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಮೇಲಿನ ವಾದವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಬೆಳೆಸಬಹುದು.

೨

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಅಂಗಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ :

೧. ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳು.
೨. ಭೌತಿಕ ಜಾನಪದ.
೩. ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು
೪. ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಕಲೆಗಳು.

ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಳು, ಕತೆಗಳು, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಕಥನಗೀತೆಗಳು, ಲಾವಣಿಗಳು, ಗಾದೆಗಳು, ಒಗಟುಗಳು ಮತ್ತಿತರ ರೂಪಗಳು ಅಡಕವಾದರೆ, ಎರಡನೆಯದಾದ ಭೌತಿಕ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ, ಕರಕುಶಲ ವಸ್ತುಗಳು, ಉಡುಗೆ–ತೊಡುಗೆಗಳು, ಕಸೂತಿ ಮತ್ತಿತರವು ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮೂರನೆಯದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆರಡು ಪ್ರಭೇದಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಾಯುವವರೆಗಣ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸುವ ಜೀವನಾವರ್ತನದ ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ವರುಷ ದಿಂದ ವರುಷಕ್ಕೆ ಸಾಗಿ ಬರುವಾಗ ಕಾಲ ಬದಲಾದಂತೆ ಆಚರಿಸಲಾಗುವ ವಾರ್ಷಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು. ಕೊನೆಯದಾದ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರೀಡೆ, ಯಕ್ಷಗಾನ, ತಾಳ ಮದ್ದಳೆ, ನೃತ್ಯ, ಬೇಟೆ, ನಾಟಕ ಮತ್ತಿತರ ಅಂಶಗಳು ಅಡಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಅಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣ ದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಎರಡನೆಯದಾದ ಭೌತಿಕ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಏನೇನೂ ಕೆಲಸ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಈಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಜನರ ಜೀವನಾವರ್ತನ

ಮತ್ತು ವಾರ್ಷಿಕಾವರ್ತನದ ಆಚರಣೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯು ತ್ತಿದೆ. ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಕನಿಷ್ಠ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿನ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನಾಲ್ಕು ಅಂಗಗಳ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಮತ್ತು ಗಂಭೀರವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಬೇಕು. ಇನ್ನೂ ಪೂರ್ಣ ಮಟ್ಟದ ಸಂಗ್ರಹವೇ ನಡೆಯದಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನವಂತೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮೇಲಾಗಿ ಇಡೀ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ 'ಒಂದು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ'ಯಂತೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ, ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಅವು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಈ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದೆರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಂಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೊದಲು ಮಾನವನ ಬಗೆಗಣ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನೇ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪಗಳಾದ ಕತೆಗಳು, ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕನನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಂಡರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್, ಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವೇಕ ರೈ ಮತ್ತು ಕಥನ ಗೀತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜೀ. ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರು ನಡೆಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ರಾಮಾನುಜನ್ ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ ಕತೆಗಳು ಭಾರತದ ಘೋಷಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ ; "ನಮ್ಮ ಮಾರ್ಗ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಲಾಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯಮಗನೇ ನಾಯಕನಾಗಿ ಪಟ್ಟವೇರುತ್ತಾನೆ. (ಉದಾ : ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ರಾಮ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮರಾಯ, ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಬಲರಾಮ) ಆದರೆ ಜನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಿರಿಯ ಮಗನೇ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಮೆರೆಯು ತ್ತಾನೆ. ಅವಳಿಗಳಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕಿರಿಯನೇ ಉಗ್ರನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ." ಈ ಕಿರಿಯರ ಸಾಹಸ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲೂ ಜನಪದರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂತಿದೆ. ಕತೆ, ಕಾವ್ಯ, ಪಾಡ್ದನ ಮುತ್ತಿತರ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವೀರಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಗುಣಧರ್ಮ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಾತ ವೀರನಾಗಿ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಮೆರೆಯಲು ಕಾರಣ ಆತ ದೈವದ ಅವತಾರ ವಾಗಿರುವುದಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅವನಿಗೆ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಪುಣ್ಯ ವಿಶೇಷಗಳಾವುವೂ ಇರುವು ದಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀರಾಮನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರ ಆಗಿರುವಂತೆ, ಅರ್ಜುನನು ಇಂದ್ರನ ಮಗನಾಗಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಸಂಘಟಿಸಲಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ಜನಪದ ನಾಯಕರು ಜನಿಸುವಾಗ ಪುಷ್ಪವೃಷ್ಟಿಯೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ, ಯಾವ ದೇವತೆಗಳೂ ಸಂಭ್ರಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಜನನದಿಂದ ಊರಿಗೆ ಅಂತಹ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಏನೂ ಬರುವು ದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವನ ಜನನ 'ಶುಭ ಮುಹೂರ್ತದಲ್ಲಿಯೂ' ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

"ಒಂದಾನೊಂದು ಊರಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ" ಆತ ಎಲ್ಲರಂತೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಆತ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಇರುವಾಗ ಕೆಲವು ಬಗೆಯ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಇದಿರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತೀವ್ರತರದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂದಿಗ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಮಾನವೀಯವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಈ ನಾಯಕರು ಒಂದೋ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಉತ್ತರಿಸಿ, ಗೆದ್ದು ಜನಪ್ರಿಯರಾಗುತ್ತಾರೆ ಇಲ್ಲವೇ ಅಕಾಲಮರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಸತ್ತು ರಕ್ಷಕ ದೈವಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ನಾಯಕನ ಇಂಥ ಸಾಧನೆಗಳಿಗೂ ಆತನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಗೂ ಏನೇನೂ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಬದುಕನ್ನು ಅವರು ಇದಿರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆಯೇ ಅವರನ್ನು ವೀರರನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಕುಮರಿ ಬೇಸಾಯ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಹೊಲೆಮಾದಿಗರನ್ನು ಇದಿರಿಸಿದ ವಲಸೆಗಾರ ಕುರುಬರ ನಾಯಕನಾಗಿ ಮೈಲಾರ ಆವಿರ್ಭವಿಸಿದ, ಚಿಕ್ಕಮ್ಮನ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ಕುಮಾರ ರಾಮ ಜನಪದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನಗಳಿಸಿದ. ದೇವಸ್ಥಾನದ ಛಾವಣಿಯನ್ನೇರುವ ಧೈರ್ಯ ತೋರಿದ ಕೊರಗ ತನಿಯ, ಅದ್ಭುತವಾದ ಗೊಮ್ಮಟನನ್ನು ಕೆತ್ತಿ ದುರಂತಕ್ಕೀಡಾದ ಕಲ್ಕುಡ, ಗಂಡಸಿನ ಅಹಂಕಾರದ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಸವಾಲೆಸೆದು ಪುರುಷ ಲಯ ಭೇದಿಸಿದ ಸಿರಿ ಇವರುಗಳೇ ಸತ್ತು ದೈವಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಕಡಲಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹಸ ಮಾಡಿದ ಬಬ್ಬರ್ಯ, ಮಂತ್ರವಾದ ಕಲಿತು ಸಾಧನೆ ಮಾಡಿದ ಬಾರಗ, ಬಾವಿಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟ ಹೊಲೆಯರ ಹುಡುಗನನ್ನು ಸೀರೆಯ ಸೆರಗಿಂದ ಮೇಲೆತ್ತಿದ ತನ್ನಿಮಾನಿಗ, ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಧ್ವಜಸ್ತಂಭವನ್ನು ಭೇದಿಸಿದ ಕಿನ್ನಿಮಣಿ ಪುಮಾಣಿ, ಭಾಗಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ಸೂಳೆಯರ ಮೇಳ ಮಾಡಿಸಿದ ಪುರುಷ, ಪ್ರೇಮಕ್ಕಾಗಿ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೂ ಕಳಕೊಂಡ ಬೊಟ್ಟುಪಾಡಿ ಬಳ್ಳಾಲ, ಲೌಕಿಕದ ಎಲ್ಲ ಕಷ್ಟಗಳಿಗೂ ಮೈಒಡ್ಡಿ ಕೊನೆಗೆ ಮಳೆಯಾಗಿ ಹರಿದು ಉಪಕರಿಸಿದ ಉತ್ತರದೇವಿ, ಗಂಡನೊಡನೆ ಕೊಂಡವೇರಿದ ಈರೋಬಿ, ಊರ ಜನರ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಮಗುವಿನೊಡನೆ ಕೆರೆಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಹುಳಿಯಾರು ಕೆಂಚಪ್ಪ, ಇವರೆಲ್ಲರ ವೀರತ್ತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಜನಪದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣದಂತಿರುವ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ತಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಯ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಗೌರವಿಸುವ ಜನಪದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾವಿನ ಬಗೆಗೂ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾವಿನಾಚೆಯ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗೂ, ತುಂಬ ಕುತೂಹಲ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ನಾಯಕರು ಸತ್ತು ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುವುದುಂಟು. ಈ ರೂಪಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾದ ವೀರತ್ತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಘಳಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ವೀರತ್ತ್ವವನ್ನು ಮೆರೆದ ನಾಯಕರು ಅಕಾಲ ಮರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಅನಂತರ

ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದಿ, ತನ್ನ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಭ್ರಾಮಕದಂಥ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಸೃಜಿಸುತ್ತವೆ. ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಪಂಚ ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೋ, ಅಂಥ ಭಾವನೆಗಳು ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡು, ಯೋಜಿತ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಛಿದ್ರಗೊಂಡಾಗ ನಾಯಕನು ಸತ್ತು, ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದಿ, ಯೋಜಿತ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರಿತ ಲೋಕ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕ ಲೋಕಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವೂ, ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿದ್ದು ಸಮಬಲದ ಕರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ವಾರ್ಷಿಕಾಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹಬ್ಬಗಳು ಅಂಥ ವಿರುದ್ಧ ಲೋಕವನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಿ, ಸಂಭ್ರಮಿಸುವುದನ್ನೇ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ. ಮೈಲಾರನ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಣಿಮಲ್ಲಾಸುರನ ವಧೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೇ ಪುನರ್–ನವೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕುರುಬರು ಸಂಭ್ರಮಿಸಿದರೆ ಹೊಲೆಮಾದಿಗರು ರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತು ಹೋಗಿರುವ ಮೈಲಾರ ಮತ್ತು ಸತ್ತು ಹೋಗಿರುವ ಮಣಿಮಲ್ಲಾಸುರರು ಕಾರಣಿಕದ ದಿವಸ ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು, ಎರಡು ಲೋಕಗಳ ನಡುವೆ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ, ಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಗೌಣಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡದೇ ಹೋದರೆ ವಿನಾಶ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜನರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗ ಸಾವಿನಾಂತರದ ರೂಪಾಂತರಗಳು, ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ನೆಲೆಯಿಂದ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಏರಿದ ಕಥಾನಕವೊಂದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ರೂಪಾಂತರವು ಪುನರ್ಜನ್ಮವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಜನಪದರ ಈ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮುನಿಗಳು ಪುನರ್ಜನ್ಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರು ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮಾನವಗ್ರಹ್ಯ ಸೂತ್ರಗಳು ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಗೊಳಿಸಿ ಸತ್ತವನನ್ನು ಹೇಗೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟವು. ಇಮೋರಿಸ್ ಬೊಗಾರ್ಡಸ್ ಹೇಳಿದಂತೆ "ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕ ತೀವ್ರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಯಿತು." ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯನ್ನು ಇತರರ ಮೇಲೆ ಹೇರಿ ಜನರನ್ನು ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಗೊಳಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಜನಪದರಲ್ಲಿರುವ ರೂಪಾಂತರದ ಕಲ್ಪನೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜನಪದರ ಜೀವನಾವರ್ತನದ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲೂ ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯವರು ಈಚೆಗೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಹಿತಿಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಸಾವಿನಾಚರಣೆಯ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಸೂಚನೆಗಳಿಲ್ಲ. ಇದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಸಾವಿನ ಕಾರಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾದಾಗ, ಸತ್ತ ಮನೆಯ ಸಮತೂಕ ತಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತತೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ,

ತಪ್ಪಿದ ಸಮತೂಕವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ೧೬ ದಿನಗಳ ಮಧ್ಯಂತರ ಜಗತ್ತೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಇರುವ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವ ಎರಡು ವಿರುದ್ಧ ಜಗತ್ತುಗಳ ನಡುವಣ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಕಾಲ್ಪನಿಕವೂ ಅಮೂರ್ತವೂ ಆಗಿದ್ದು, ಜನರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಈಡೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮಧ್ಯಂತರ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲವಾದವನನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಆದರಿಸ ಲಾಗುವುದು. ಸಾವಿನ ದಿನದಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಮಧ್ಯಂತರ ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಂದ್ರತೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತ ಬಂದು, ೧೬ನೇ ದಿನಕ್ಕೆ ಅದು ಪೂರ್ತಿ ನಾಶವಾಗುವುದು. ಆ ದಿವಸ ಆತನನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಸತ್ತುಹೋದವರ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಬಿಟ್ಟು ಕೈ ಮುಗಿಯಲಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಆತನಿಗೆ ಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಪುನರ್ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನ ಕಲ್ಪಿಸಿಲ್ಲ. ಸತ್ತವರು ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡು ರಕ್ಷಕ ದೈವವಾಗುವ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಗೂ, ಜನಪದರು ಸಾವಿನ ಬಗೆಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ಜೈವಿಕ ಸಂಬಂಧ ವಿದೆ. ಎರಡೂ ಕಡೆ ಲೌಕಿಕಕ್ಕೇ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ನೀಡಲಾಗಿದೆ ; ಮತ್ತು ಸಾವಿನಾಚೆಗಣ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವ ನೆಲದ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದರು ಯಾವ ಅಭಿ ಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ ? ಬಳ್ಳಾರಿ, ರಾಯಚೂರು, ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಆದಿಮ ಜನಾಂಗದ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಗೋಚರಿಸಿದರೂ ಜನರ ಭೌತಿಕ ವಿಶ್ವದ ಹೃದಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಕೆಲಸದ ಭೂಮಿಯೇ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿದೆ. ಕೃಷಿ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಗುಣಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ 'ಗುಳ್ಳವ್ವ' ಆಷಾಡಮಾಸದ ಅನಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ಕಳೆಯಲೆಂದೇ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಆ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಆಟಿಕಳೆಂಜ ಮಾಡು ತ್ತಾನೆ. ಆಷಾಡ ಮಾಸವನ್ನು ಅನಿಷ್ಟ ತಿಂಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಕೃಷಿ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಅದೇ ಕೃಷಿ ಸಮಾಜವು ಸುಗ್ಗಿಯನ್ನು ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿರಿಸಿದೆ. ಈ ಕೃಷಿ ಆಧಾರಿತ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವು ಜೀವನಾವರ್ತನದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅನಿಷ್ಟ ತಿಂಗಳಾದ ಆಷಾಡದಲ್ಲಿ ಹುಡುಗಿ ಮೈನೆರೆತರೆ ಆಕೆಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಗಂಡ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಗ್ಗಿ ತಿಂಗಳು ಮದುವೆಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಮತ್ತು ತುಳುನಾಡಿನ ಕವಿತೆಗಳು ತಮ್ಮ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಆಧಾರಿತ ಸಮಾಜವೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.[2] ನಾನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ರೂಪಾಂತರಿತ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕೃಷಿಯನ್ನೇ ಸಂರಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಕೃಷಿಭೂಮಿಯ

ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯ ಇದ್ದು, ಅದು ತನ್ನೊಳಗೆ ಇರಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದಾಗಿ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಬೇಟೆಯ ಮೂಲಕ ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಗಳ ನಾಶ ಸಾಧ್ಯ ಆಗದಿದ್ದಾಗ, ಆರಾಧನೆಯ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು. ಇಂಥ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನಾಡು ಮತ್ತು ಕಾಡಿನ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಪರವ, ಪಂಬದ, ಅಜಿಲ, ಬೇಡ, ಕುರುಬರೇ ಮೊದಲಾದವರು ದೈವ ಮಾಧ್ಯಮದವರಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜನಗಳು ಕಾಡಿನ ಒಳಗೆ ನುಗ್ಗಿ ಅದನ್ನು ಕೃಷಿಕರಿಗೆ ಒದಗಿಸಬಲ್ಲರು. ಕಾಡು ಮತ್ತು ನಾಡಿನ ಗಡಿಗಳನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇವರಿಗೆ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಇವರು ಲೌಕಿಕದಿಂದ ರೂಪಾಂತರಿತ ಲೋಕದತ್ತಲೂ, ರೂಪಾಂತರಿತ ಲೋಕದಿಂದ ಲೌಕಿಕದತ್ತಲೂ ಚಲಿಸಬಲ್ಲವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯಾರನ್ನು ದೂರವಿರಿಸಿತೋ ಅವರೇ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದೈವ ಪಾತ್ರಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕಾಡಿನ ಹೊರ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ನಾಡಿಗೆ ತಾಗಿಕೊಂಡಿರುವ 'ಬನ'ಗಳೂ ಅತಂಕಿತ ಸ್ಥಾನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹಾವುಗಳು ವಾಸಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ನಾಡು, ಕಾಡು, ಬನಗಳ ಒಂದು ಘಟಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಬಗೆಬಗೆಯ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಶಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಣ ಕರ್ಷಣವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುತ್ತ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

ಕಾಡು, ನಾಡು, ಬನ ಮತ್ತು ಈ ಮೂರು ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಸ್ಯವರ್ಗ, ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಜನಪದರು, ಈ ಒಟ್ಟು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದುದು ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಚರಣೆಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣ ಶಬ್ದಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತಗೊಳಿಸಿ, ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಡೋಲಿನ ನಿಯತವಾದ ಶಬ್ದ, ತಾಸೆ ಸಮ್ಮೇಳಗಳ ಲಯಬದ್ಧ ಪೆಟ್ಟು ಮತ್ತು ವಾದ್ಯಗಳ ನಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಕೃತಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. (ನಿಯತವಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆ ಶಕ್ತಿ ಇದೆಯೇ ಹೊರತು ಗದ್ದಲಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ) ಹೀಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ನೇರಕ್ಕೆ ನಿಯುಕ್ತಿಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡ ಅನಂತರವೇ ಅಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜರುಗುತ್ತವೆ. ಜೀವನಾವರ್ತನ ಮತ್ತು ವಾರ್ಷಿಕಾವರ್ತನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುವ ಹಾಡುಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶೃಂಗಾರ, ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವಿಕೆಯಂಥ ಕೆಲಸಗಳ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಸುವ ಸಾಹಸವೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಲಾಗುವ ಮಂಟಪ, ಕಟ್ಟುವ ತೋರಣ, ಬರೆವ ರಂಗೋಲಿ ಮತ್ತಿತರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಈ ಆಶಯವಿದೆ.

ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಜನಪದರು ಹೊಂದಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಕೊನೆಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಾಲವನ್ನು ಚಕ್ರಾಕಾರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ನಾಲ್ಕು ಯುಗಗಳ ಬೃಹತ್ ಚಕ್ರವನ್ನೇ ಅದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲವು ಚಕ್ರಾಕಾರವಾಗಿದ್ದು, ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವ ನಾಡು. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಹೇಳ ಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಜನಪದರು ಕಾಲವನ್ನು ಮಂಡಲಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ದಂತಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳ ಲಾಗಿದೆ. ದಲಿತರ ಅನೇಕ ಕುಣಿತಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ಚಲಿಸುತ್ತಾರೆಯೇ ವಿನಾ ವೃತ್ತಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರ ಕುಣಿತ ಅಂಕು ಡೊಂಕಾಗಿದ್ದು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಭಿನ್ನ ರೀತಿ ಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಬಂದ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮಗಳು ಜನಪದರ ಇತಿಹಾಸ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರವು, ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ರಾಜರಾಗಿದ್ದ ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸುಗಳ ಸುದೀರ್ಘ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಹಂಪಿ ಪರಿಸರದ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತ ಆಕರ ಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಬರೆದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಅಂಶವೂ ದಾಖಲಾಗಿಲ್ಲ. ಕಂಪಿಲ ಮತ್ತು ಕುಮಾರರಾಮರ ಬಗೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಏನೂ ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷ ಉಲ್ಲೇಖಗಳೇ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಂಪ್ಲಿ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿನ ಮೌಖಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವರಿಬ್ಬರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರ ದಾಯಿಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಬರೆದಿದ್ದಾರೋ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜಾನಪದ ಮೌನವಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ವರ್ಣಿಸಿದೆಯೋ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಚಕಾರ ಎತ್ತಿಲ್ಲ. ಲಿಖಿತ ಇತಿಹಾಸವು ಯುದ್ಧಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಜಯನಗರ ಸಂಸ್ಥಾನ ನಾಶವಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ, ಮೌಖಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಸಂಸ್ಥಾನದ ಅಳಿವನ್ನು ಅದರ ಪತನಮುಖಿ ನೈತಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸು ತ್ತವೆ. ಈ ನೈತಿಕ ಅವನತಿಯು ಕುಟುಂಬದ ಛಿದ್ರತೆ ಮತ್ತು ಅವಸಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಂಸ್ಥಾನಕ್ಕಿಂತ ಕುಟುಂಬಗಳೇ ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಅಷ್ಟೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪದರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಇತಿಹಾಸ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

೩

ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ, ದೇಶ ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ದಂತೆ ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬ

ವಿಷಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಜಾನಪದರ ಈ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಹೃದಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಸಮಾಜವಿದ್ದು ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂಕಿತಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳಿವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಸತ್ತು ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದಿಯಾದರೂ ಆ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೃಷಿ ಸಮಾಜದ ಹೊರ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯವಿದ್ದು ಅದು ನಿಗೂಢ ವಾಗಿದೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ರೂಪಾಂತರಿತ ಜಗತ್ತಿನ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಜನಪದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಆದ್ಯತೆ ಇದೆ. ಆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ತೊಂದರೆ ಉಂಟು ಮಾಡುವಂಥ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೂ ಮಾನವನಿಗಿರುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕದಾಚೆಗಿನ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಇದ್ದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಶರಣಾಗದಿರುವುದೇ ಜನಪದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣವಾಗಿದೆ.

ಭಾರತವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯಲಾದ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅಂಥ ಬರಹಗಳು ಪಾರ್ಶ್ವಿಕವಾಗಿವೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ತಡವಾಗಿಯಾದರೂ ಈಗ ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯತ್ತ ನಾವು ಗಮನ ಹರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ○

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. 'ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನಾನು ಈ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. ನೋಡಿ : ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ. ೧೯೯೦ ; ೧೫೨–೧೬೧.
2. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿನ ವಿಷಯಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೃಷಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿವೆ. ಕೃಷಿ ಪೂರ್ವ ಸಮಾಜದ ಕೆಲವು ಉಲ್ಲೇಖಗಳೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ವಲಸೆಗಾರ ಪಶುಪಾಲಕರಿಗೂ, ಕೃಷಿಕರಿಗೂ ನಡೆದ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಚಿತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚು ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಮೈಲಾರ ಜಾತ್ರೆ ಅಂಥ ಸಂಘರ್ಷದ ರೂಪಕವಾಗಿದೆ. ಎಸ್. ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠರು ಇಂಥ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಕಡೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ : ಎಸ್. ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ, ೧೯೯೨, ೧೯೯೩.

ಪರಾಮರ್ಶಿತ ಗ್ರಂಥಗಳು

1. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ. ಶಂ. ; ೧೯೭೫ ; ಜಾನಪದ : ಕೆಲವು ಮುಖಗಳು ; ಬೆಂಗಳೂರು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರಿ ಪ್ರಕಾಶನ.
2. ಪೀಟರ್ ಜೆ. ಕ್ಲಾಸ್ ೧೯೮೭, ತುಳುವ ದರ್ಶನ (ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ನಾವಡ ಎ. ವಿ. ಮತ್ತು ಸುಭಾಶ್ಚಂದ್ರ ಎ. ವಿ.) ಕುಂದಾಪುರ ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪ್ರ್ಯಾಸಂಗ.

3. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ೧೯೯೦, ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ, ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ.

4. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ. ೧೯೮೦. ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ : ಬೆಂಗಳೂರು ; ಅಭಿಜಾತ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ.

5. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ. ಎ., ೧೯೮೫. ತುಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ : ಬೆಂಗಳೂರು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.

6. ಸತ್ಯನಾಥ ಟಿ. ಎಸ್. : ೧೯೮೮ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ—ಕೆಲವು ಮುಖಗಳು : ಮೈಸೂರು : ಶಾರದಾ ಪ್ರಕಾಶನ.

7. Dundes Alan 1979 ; Analytic Essays in Folklore ; The League : Mountain Publications.

8. Geertz, Clifford 1987 ; Ethos, World view and the analysis of Sacred symbols (In every man his way, Readings in Cultural Anthropology (ed) Alan Dundes) Englewood Cliffs : Plentice Hall.

9. Ramanujan A. K. : 1986. Two Realms of Kannada Folklore (In Another Harmony (Ed) Blackburn H. Stuart and Ramanujan A. K.) Berkely : University of California Press.

ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಗೆ ಇರುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಭಾಷೆಯು ತನ್ನೊಳಗೆ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ಪಾತ್ರೆಯಾಗುವ ಬದಲು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಹಂಚುವ ವಾಹಕಗಳಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಮಾಹಿತಿಗಳಾದರೂ ತೀರ ಮೇಲುಪದರದ. ಮಹತ್ವದ್ದಲ್ಲದ ಅನುಭವ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲೊಂದು ವಿಚಿತ್ರ ಇದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಸಂವಹನದ ಉಪಕರಣವಾಗಿ ಉಳಿಸಿದಾಗ ಅದು ಮಾತಿನ ರೂಪಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸಂವಹನದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ನಾಶಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಕೆಲವು ಮಹತ್ವದ ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಕವಿಗಳು ಗತಕಾಲದ ಮಿಥ್‌ಗಳು, ಪ್ರತೀಕಗಳು ಹಾಗೂ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ದಣಿದು ಹೋಗಿರುವ ಭಾಷಿಕ ಆಕರಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತುಂಬಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಪುರಾಣ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಮತ್ತು ನೆನಪುಗಳು ಬಹಳ ಆಳವಾದ, ಅಧಿಕೃತವಾದ, ಇಡೀ ಸಮುದಾಯದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ತೆಕ್ಕೆಯೊಳಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ತೂಗು ಮೋಡಗಳ ಬಗೆ ಮಾಡಿ

ಒಂದು

ಊಪುರದ ಕೆರೆ ಕಂಟದ ಮೇಲೆ
ಉಕ್ಕಿ ಉರಿವ ಪರಂಜ್ಯೋತಿ
ಒಳಾಯದಿಂದ ತಳಾಯಕ್ಕೆ
ತಿರುವಿ ಮಗುಚಿ
ಮೂಗಂಡುಗ ಭತ್ತ ಗಾಡಿ ತುಂಬ

ನುರುಜುಗಲ್ಲಿನ ಹಾದಿಯೊಳಗೆ
ಹೂಬಾಲೆ
ಎಲೆಕುಕ್ಕೆಯಲಿ ಕವಳಿಗೆ ತುಂಬಿ
ಕೇರಿ ಕೇರಿಮೇಲೆ ನಡೆದು
ಗುರು ಕೊಟ್ಟ ಜೋಳಿಗೆ ಭರ್ತಿ

ಎರಡು

ಹಗಲು ಮುಳುಗೋ ಹೊತ್ತು
ಇರುಳು ಏಳೋ ಹೊತ್ತು
ಏಳುಗಡಿಯಾಚೆಯಿಂದ
ದಂಡು ದಾಳಿ ಬಂದು
ದಟ್ಟದೊಳಗೆ ನುಗ್ಗಿ
ಕೆರೆಕಾವಲಿನಲಿ ಎದ್ದ
ತಲೆಯಿಲ್ಲದ ಧೂಳು ಮುಸಿ ಯಾಸಕ್ಕೆ
ಮಾನಾಡು ಫಸಲಿಗೆ ಸೀಡೆಹತ್ತಿ

ತೊರೆ ನೀರನು
ಕರುಳಿಲ್ಲದ ಕೊಳವೆ ಕಡೆಗಣ್ಣಿನಲಿ ಕುಡಿದು
ಊರಂಗಳದ ಮರವಳಿಗೆ ಕೊಡಲಿ ಏಟು

ಬಾಳುಗೆಟ್ಟ ಹಟ್ಟಿಯೊಳಗೆ
ಗಾಡಿಯಚ್ಚು ಮುರಿದು
ಬೀಸೊಕಲ್ಲಿನ ರಾಗ ಸದ್ದಡಗಿ
ಕೈ ಸೋಸಿ ನಿಂತ
ಕಡುವಾಡು ಜೋಡಿಬಳೆ ಒನಕೆ
ಕರಕುಚ್ಚ ಶಾನುಭೋಗರಿಗೆ
ಕಡಸು ಒಪ್ಪಿಸಿ
ಮುಸುರೆ ಕೂಸಿ ಮಕಾಡೆ ಬಿದ್ದು
ಹಟ್ಟಿಗುಡಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿಗೆ ಪಾಳು ಬಿತ್ತು

ಬಿದಿರು ಮೆಳೆಯಲ್ಲಿ
ಕಾಳಸರ್ಪ ಹರಿದಾಡಿ
ಮೇದರ ಕೈಗತ್ತಿ ಮೂಲೆ ಬಿದ್ದು
ಬಿದಿರುಗಳ ತೀರಿತ್ತು

ಮೂರು

ಕಲ್ಲೊತ್ತು ದಾರಿಯೊಳಗೆ
ನಡೆದ ಕಾಲೆಲ್ಲ ಒಡೆದು
ತೊಡೆಸಂದಿನಲಿ ಹದಗಳ್ಳು ನೋವು
ಮದ್ದಾಲೆ ಚಕ್ಕೆ ತಂದು
ಮದ್ದು ಅರೆದರೂ
ಶೀತಾಳ ಜ್ವರ ಇಳಿಯಲಿಲ್ಲ

ಹಾರೋಗೇರಿಯಲಿ
ಹಗಲು ಸತ್ತರೆ ಅಕ್ಕಿಯಿಲ್ಲ
ಕುಂಬಾರಗೇರಿಯಲಿ
ಇರುಳು ಸತ್ತರೆ ಎಣ್ಣೆಯಿಲ್ಲ

ನಿತ್ರಾಣದ ಹಗಲು
ಬಿಸಿಲು ತಿಟ್ಟಿನಲಿ ನಿಂತು

ಬೂರುಗದ ತೂಗು ಮೋಡಗಳ
ಬಗೆ ಮಾಡಿ
ತೊರೆಸಾಲು ಎದೆಗರ್ಭದಲಿ
ಅವುಚಿ ಬಿತ್ತು

ಕೆಂಡ ಸುರಿದು
ಕೊಂಡ ಹಾಯ್ದು
ಉರಿವ ಕಿಚ್ಚಿನ ಮೈಗೆ
ಹರಿವ ಜಲದ ಪಾದ
ಅಡಿಯಿಂದ ಮುಡಿಗೆ ಏರಿ
ಏಕನಾದದಲಿ ನುಡಿದು
ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರ ಕೆರೆಗೆ ಜೀವ ಬಂತು

ಹೂಬಾಲೆ ಕೈಯಲ್ಲಿ
ಎಲೆಚಿಟುಗ ನುಡಿದು
ಏಳುಗುಬ್ಬಗಳ ಏರಿಬಳಸಿ
ಪಾತಾಳ ಗವಿಯೊಳಗೆ ನುಸಿದು
ಸೀತಾಳ ಫಲಕೆ ಪ್ರಾಣ ಬಂತು

ದಳವಾಯಿ ದಂಡು ಗಡಿದಾಟಿ
ದಟ್ಟದಾಚೆಗೆ ಸಿಡೆ ಬಿತ್ತು

ಬಿಸಿಲು ಜಂತೆಗೆ ಬಿಗಿದ
ತೂಗು ತೊಟ್ಟಿಲ ಮೇಲೆ
ತುಂಬು ಚಂದಿರನ ತಂಪು

—ಜಿ. ವಿ. ಆನಂದಮೂರ್ತಿ

ಇಂದಿನ ಸಂಜೆ ನಾವಿಬ್ಬರು

ಊರ ಸುಖ ದುಃಖಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳಲಿಲ್ಲ ಇಂದಿನ ಸಂಜೆ ನಾವಿಬ್ಬರು
ಊರ ಹೊರನಡೆದು ನೋಡಿದೆವು–ಸೂರ್ಯನನ್ನು

ಬಿರಿದ ಮೋಡಗಳಿಂದ ಆಕಾಶ ಎದೆ ತೆರೆದು
ಗುಡಿ ಗೋಪುರದ ಮೇಲೆ ದೈವ ತೋರಿದ್ದನ್ನು
ಹನಿಯುತೊಡಗಿ ಮಳೆ ಹೊಳೆಯು ಕೆನ್ನೆಯು ಮೇಲೆ
ಹೊಳೆ ತುಂಬ ಕಣ್ಣುಗಳು ಮಿಡಿಯುತೊಡಗಿದ್ದನ್ನು ಕಂಡು
ಕರಗಿದೆವು ಎರಡು ಕಣಗಳ ಹಾಗೆ
ಸಿಹಿಗೊಂಡಿರಲೇಬೇಕು ಹಾಲು ಅಷ್ಟಾದರೂ
ಹೆಚ್ಚಿರಲೇಬೇಕು ಊರ ಸುಖವು
ಪಾಲಿಸಿದ್ದೆವು ನಾವು ಧರ್ಮವನ್ನು

—ಎಸ್. ಮಂಜುನಾಥ್

ಸುಖ

ಅಜ್ಜಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಳು ಅಜ್ಜ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಹೋದರೆ
ಸಾಕು ತನಗೆ ಬಸಿರು ಕಟ್ಟುತ್ತಿತ್ತು ಅಂತ
ಅದರಲ್ಲೂ ನನಗೆ ಅಜ್ಜಿಯ ಹೋಲಿಕೆ
ಜೊತೆಯವರೆಲ್ಲ ತೆಳ್ಳಗೆ ಆಟವಾಡಿಕೊಂಡೇ ಇದ್ದರೆ
ನನಗೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿ ಸಲ ಮುಟ್ಟು ನಿಂತು
ಇದೆಷ್ಟು ಫಲವತ್ತು ನೆಲ ಎನ್ನುವ ಘೋಷಣೆ. ಗರ್ವ.

ಅದು ಹೊರತು ಬೇರೆ ತೋಚದ ನಾನು ಕೇಳೇ ಬಿಟ್ಟೆ
ನಿಮಗೊಂದು ಹೆತ್ತು ಕೊಡಲೇ. ಅವರು ಆಕಾಶ ನೋಡಿದರು.
ಏನನ್ನಬೇಕೋ ತಿಳಿಯದೆ ಸಣ್ಣಗೆ ಬೆನ್ನ ಹುರಿಗುಂಟ
ಬೆರಳಾಡಿಸಿ ಹುಚ್ಚು ಹುಡುಗಿ ಎಂದು ನಕ್ಕರು
ನನಗಾಗ ಮೂವತ್ತೇಳು.

ಆ ಹಳೆಯ ಹಂಡೆಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಕುದಿಯುವಾಗ ಅಜ್ಜಿ
ಎಣ್ಣೆ ಒತ್ತಿ ನೀವಿ ಸೀಗೆಪುಡಿ ಚಿಗರೆಪುಡಿ ಎಲ್ಲ
ಸಿದ್ಧ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಅದನ್ನೊಂದು ಪ್ರಸಂಗ
ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಳು. ಅದನ್ನು ನೆನೆಸಿಕೊಂಡು ನಾನೂ

ಹೊಸ ಬಾಯ್ಲರಿನಲ್ಲಿ ಹದ ಬಿಸಿ ನೀರು ತೋಡಿಕೊಂಡು
ಉಶ್ ಉಶ್ ಎನ್ನುತ್ತಾ ಸುರಿದುಕೊಂಡು ಇನ್ನು ಸಾಯುವವರೆಗೆ
ಸ್ನಾನ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲದ ಹಾಗೆ ಬೆವೆತೆ.
ಅವತ್ತೇ ನಾವು ಕಾಮನಬಿಲ್ಲಿನ ಮಳೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ
ಪೂರಾ ತೊಯ್ದು ತೊಪ್ಪೆಯಾದೆವು
ಒದ್ದೆ ಕೂದಲು ಜಗ್ಗಿ ಅವರು ಕಿಚಾಯಿಸಿದರು
ಹಳೆಯ ಕೊಳಕ್ಕೊಂದು ಮಿಂನು ಬೇಕೇ

ಅಜ್ಜಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಹೂಂ ಅನ್ನುತ್ತಿದ್ದಳು
ನಾನು ಬೇಡಾ ಅಂದೆ.

—ಪ್ರತಿಭಾ ನಂದಕುಮಾರ್

ಮೌನವಾದ ಕಾಮ್ರೇಡ್

ಕೆಂಡದ ಮಳೆ ಸುರಿದು
ಧಗ ಧಗ ಉರಿಯುತ್ತ ಹರಿದು ಹೋದ
ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಫಳಫಳಿಸಿದಿರಿ ನೀವು
ಕಾಮ್ರೇಡ್,
ನಿಮ್ಮ ಮಾತು
ಕ್ರಾಂತಿ ಧಾತು
ಕೃತಿ ಬೇರೆಯಲ್ಲ :

ಹಗಲು ನಿಮಗೆ ಬೆಳಕಲ್ಲ
ರಾತ್ರಿಯ ನೀರವ ಮೌನದಲ್ಲಿ
ಎಲ್ಲ ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿ ಚೈತನ್ಯ ಜಡವಾಗಿ
ಆಕಳಿಕೆ ತೂಕಡಿಕೆ ನಿಧಾನಕ್ಕೆ ಕವಿದ ಮಾಯದ ನಿದ್ದೆ.

ನೀವು ನಿಶೆಯಲ್ಲಿ
ಮತ್ತೇರಿದವರು

ಪ್ರತಿ ರಾತ್ರಿಯೂ ಶಿಬಿರ
ಮಲಗಿದ್ದವರ ಮೆಲ್ಲಗೆ ಮೈದಡವಿ ಮೇಲೇಳಿಸಿದಿರಿ
ಪಿಸುಮಾತುಗಳಲ್ಲೇ ಹುರಿದುಂಬಿಸಿದಿರಿ
ಹಿಮಗಡ್ಡೆ ಮೈಕೊರೆದು ಒಳನುಸುಳುವ ಗಾಳಿಯ ದಾಳಿ
ಬರಿಗಾಲಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಹೋದಿರಿ ಕದಕದವ ತಟ್ಟಿದಿರಿ
ಎದೆಎದೆಯ ಮುಟ್ಟಿದಿರಿ
ಮಂತ್ರವಿಲ್ಲದ ತಂತ್ರ
ಅತಂತ್ರಕ್ಕು ಆಧಾರ
ಎಲ್ಲಿಯೋ ಹನಿದ ಮಳೆ
ಹನಿ ಹನಿ ಕೂಡಿದ ಹೊಳೆ
ಕಾಮ್ರೇಡ್,
ನಾವೆಲ್ಲ ಎದ್ದು ನಿಂತಾಗ
ನೀವು ಕಾಣಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ
ನಿಮಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸಿದೆವು :

ಗುಡಿಸಲುಗಳ ಪಿಸುಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ
ಕಂಬಿಗಳ ಹಿಂದಿನ ಮುಖಗಳಲ್ಲಿ
ರಾತ್ರಿ ತಿರುಗುವ ಜೀವ ಸಂಕುಲಗಳಲ್ಲಿ
ಜಿರ್ರ್ರೋ ಸುರಿವ ಮಳೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಿಹೋದ
ಆಕಾರವಿಲ್ಲದ ಆಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ
ಅಹಂಕಾರವಿಲ್ಲದ ಓಂಕಾರಗಳಲ್ಲಿ
ಚಿಂದಿ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿ ಉದ್ದೋಉದ್ದ ಗಡ್ಡಗಳಲ್ಲಿ
ನಿಮಗಾಗಿ, ನಿಮ್ಮ ಆಕಾರಕ್ಕಾಗಿ, ಮಾತಿನ ಮಮಕಾರಕ್ಕಾಗಿ
ಹುಡುಕಾಡಿದೆವು.

ಯಾರೋ ಹೇಳಿದರು–
ನಿಮ್ಮ ಹೆಣ
ಕೊಳಚೆ ಗುಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಳೆಯುತ್ತಿದೆಯೆಂದು.
ಜಿನುಗಿದ ರಕ್ತದ ಅಂಟಿಗೆ ಇರುವೆ ಹತ್ತಿ ನೊಣ ಮುತ್ತಿ
ಎಷ್ಟೋ ಜೀವರಾಶಿ ನಿಮ್ಮ ಸುತ್ತ ನೆರೆದಿದೆಯೆಂದು.
ಆಗ

ನೀವೇನು ಮಾಡಿರಬಹುದು
ಕಾಮ್ರೇಡ್ ?—
ಉದ್ದಗಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಗಮ್ಮತ್ತಾಗಿ ನಕ್ಕಿರಾ ?
ಜೀವರಾಶಿ ಎದ್ದು
ಒಗ್ಗಟ್ಟಿನ
ಸಮರ
ಸಾರಿದ್ದಕ್ಕೆ
ಸಂತೃಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ
ಘನ ಮೌನವಾದಿರಾ ?

—ಜಿ. ಪಿ. ಬಸವರಾಜು

ತೊಡರ ಕಾಡು

ತೊಡರಿದರೆ ಕಷ್ಟ
ಆದರೆ ಅದು ಅಭ್ಯಾಸ
ತೊಡರುಗಾಲು ಹಾಕುವುದು ಇಷ್ಟ
ಅಂತೆಯೇ ಇದೂ ಅಭ್ಯಾಸ

ಅಭ್ಯಾಸದ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯೆಂದರೆ
ದುರಭ್ಯಾಸದ ಆವಾಹನೆ
ಆವಾಹನೆಗಳಿಗೆ ಅನುಭವವಿದೆ
ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ
ಮನೋಭಾವವಿದೆ
ಆಶ್ರಯವಿದೆ
ತರ್ಕದ ಕಾವಲಿದೆ
ಅರ್ಥದ ಹೊರತಾಗಿ

ತೊಡರು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ
ಅರ್ಥ ಹುಡುಕುವುದು ಆದರ್ಶ
ಆದರೆ ಪದಗಳು ಕಳೆದಿವೆ
ಪದವಿಗಳು ಉಳಿದಿವೆ

ಪದವಿಗಳಿಗೆ ಪದದ ಜೊಂಪು
ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಕವಿದಾಗ
ಆದರ್ಶದ ಆಕಳಿಕೆ
ಆಕಳಿಕೆಯೆಂದರೆ ನಿದ್ದೆಯ ಮರುಕಳಿಕೆ
ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ
ನಿತ್ಯದ ಅರಿವಳಿಕೆ

ಎಲ್ಲಿ ಸಾಯುವುದು ತೊಡರು
ಎಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ತೊಡರು

ನಿರಾಕಾರ ತೊಡರಿಗೆ ಮಾತು ಒಂದು ಆಕಾರ
ಸೆಕೆಂಡು ನಿಮಿಷಕ್ಕೆ ಮಾರಿಕೊಂಡಂತೆ
ನಿಮಿಷ ಗಂಟೆಗೆ ಮಾರಿಕೊಂಡಂತೆ
ಕಾಲ ಗಂಟೆಯ ನುಂಗಿದಂತೆ
ಬಣ್ಣ ಬಣ್ಣದ ರೂಪ
ರಾಹು ತೊಡಕು
ಕೇತು ತೊಡಕು
ಅವನು ತೊಡಕು
ಇವನು ತೊಡಕು
ವರ್ಷ ತೊಡಕು

ತೊಡಕು ತುಳುಕುವ ಕೊಡವ ಹೊತ್ತು
ನೀರ ಕೇಳಲು ಬಾಯಿಗೆ ಯಾರ ತೊಡರು ?
ತೊಡಕ ಸುರಿಯದೆ
ನೀರು ತುಂಬುವಂತಿಲ್ಲ
ನೀರು ಕಾಣದೆ
ತೊಡಕು ಹೊರಬರುವಂತಿಲ್ಲ

—ಜಿ. ಕೆ. ರವೀಂದ್ರಕುಮಾರ್

ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ (ಕೊಲೋನಿಯಲ್) ಅನುಭವದ ಸ್ವರೂಪ

ಡಾ|| ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ನೆರಳಿನಲ್ಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಒಂದು ಪರಕೀಯ ಆಳ್ವಿಕೆ. ಅದು ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೊರಗಿನದು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಗಟ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕೂಡ ತನ್ನ ವಸಾಹತನ್ನು ತನ್ನದಲ್ಲದ 'ಬೇರೊಂದು' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾವನೆಯೇ ವಸಾಹತು ನೀತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಶೋಷಣಾತ್ಮಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ವಸಾಹತುವಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುವಾದದ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿ ಎಂದರೆ ವಸಾಹತುಗಳಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವುದು. ಈ ಮೂಲಕ ಪರಕೀಯ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ವಸಾಹತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧರ್ಮಬದ್ಧತೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಸಾಹತುವಾದವನ್ನು ಒಂದು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಈ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಮೂಲತಃ ವಸಾಹತು ಜನರಿಗಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ವಸಾಹತು ಜನರ ಮನೋಭಾವವಾಗಿ ವಸಾಹತುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಶೀಸ್ ನಂದಿಯವರು ಇದನ್ನು ವಸಾಹತು ಜನರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.[1]

---

1 ಅಶೀಶ್ ನಂದಿ : ದಿ ಇಂಟಿಮೇಟ್ ಎನಿಮಿ, ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್, ದಿಲ್ಲಿ, ೧೯೮೦. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖಕರು ಇವರ ವಾದಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿ 'ಪರಕೀಯ' ಪ್ರಭುಗಳು ಹಾಗೂ ದೇಶೀಪ್ರಜೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತುವಾದದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಆ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಗುರುತನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಭಾರತೀಯರ ಕುರಿತು ನಡೆದ ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಭಾರತೀಯರ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಭಾರತೀಯರು ಈ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸ್ವಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ತರ್ಕಗಳಿಗೆ ಸುಸಂಬದ್ಧ ಎನಿಸುವಂತೆ ವಸಾಹತುವಾದ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಎರಡೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಪೌರಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಈ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಈ ಕುರಿತು ಕೆಲ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮ ವಾದಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.[2] ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಂತೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವೈಚಾರಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು, ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ಜರೂರು ಇದೆಯೆಂದೂ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಈ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ವಿಚಾರವಾದ ಹಾಗೂ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಾದ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲೇ ಇರುವ ರಮ್ಯವಾದ (ರೋಮಾಂಟಿಸಿಸಂ) ಭಾರತದ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಭಾರತದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಆಚರಣೆ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥಗಳಿಂದ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥ ಸಮೃದ್ಧಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ರಮ್ಯವಾದೀ ಅಧ್ಯಯನ ದೃಷ್ಟಿ ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಈ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಹಾಗೂ ಕೆಲವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತುವಾದದಲ್ಲಿ ಪರಕೀಯತೆ ಮೂಲತಃ ಇದ್ದು ನಂತರ ಅದರ ಸಮರ್ಥನೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಕೀಯತೆಯನ್ನು ಅಳಿಸುವ ಆ ಮೂಲಕ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಶನರಿಗಳು

---

2 ಸಯೀದ ಎಡ್ವರ್ಡ್ 'ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ' ಪೆಂಗ್ವಿನ್ ಬುಕ್ಸ್, ೧೯೯೧. ಹಾಗೂ ರೋನಾಲ್ಡ್ ಇಂಡೆನ್ 'ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟ್ ಕನ್‌ಸ್ಟ್ರಕ್ಷನ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ' ಮಾಡರ್ನ್ ಏಶಿಯನ್ ಸ್ಟಡೀಸ್, ೨೦,೩ (೧೯೮೬) ಪುಟ ೪೦೧–೪೪೬, ಇವರ ವಿಚಾರಗಳ ಕುರಿತು ಸಾಕಷ್ಟು ಟೀಕೆಗಳೂ ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ.

ಭಾರತೀಯ ಆಚರಣೆಯ ಅಸಹಜತೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಮತಾಂತರದ ಬಂಡವಾಳವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿಗಳಿಗೂ ಕೂಡ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮ ಇಲ್ಲದ್ದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ತೊಡಕಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿದವು–ರಾಷ್ಟ್ರದ ಅವನತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಪರಕೀಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಪಡಿಸುವ ಹಲವು ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದವು. ಇಂಥ ಯಾವುದೇ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಕೂಡ ಪ್ರಚಲಿತ ಅಸಹಜತೆಯನ್ನು ಮೀರುವ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೇ. ಒಂದು ರೀತಿ ಇದು ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಕೂಡ ಹೌದು. ಇಂಥ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದ್ದಿರಬೇಕು ಹಾಗೂ ಯಾವ ಯಾವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಒಳಗೆ ತರಬೇಕು ಎಂಬ ಕುರಿತು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದ್ದವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದೂ' ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಕ್ರಮೇಣ ಗಟ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಏಕ ಧರ್ಮದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಬೆಳೆಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಹಾಗೂ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮಗಳಂತೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾದ ಪ್ರಭೇದವಾಗಿ ಈ 'ಹಿಂದೂ' ಧರ್ಮ ಕಲ್ಪನೆ ಬೆಳೆಯಿತು. ಈ ಹಿಂದೂಧರ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯ ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗುವಂತೆ ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಚಲಿತ ಅಸಂಬದ್ಧತೆಗಳು ತೊಡಕಾಗಿದ್ದವು. ಈ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ತಪ್ಪು ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಿಗೂ ಪೂರ್ವಾವಸ್ಥೆಯ 'ಸರಿ'ಯಾದ ಸನಾತನ ರೂಪವೊಂದನ್ನು ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದಿಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟರು.

ಸಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ 'ಹಿಂದೂ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಆಧುನಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ವಸಾಹತುವಾದ ತನ್ನ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ವಸಾಹತುವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ವಸಾಹತುವಾದಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ, ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಶಿಷ್ಟವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ, ವಿಚಾರವಾದ, ಪ್ರಗತಿವಾದ, ವಿಜ್ಞಾನವಾದ (ಪೊಸಿಟಿವಿಸಂ) ಮುಂತಾದವು ಭಾರತೀಯ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಹಾಗೂ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದೀ ಚಳುವಳಿಗಳೆರಡನ್ನೂ ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚಾರಗಳು, ಮೌಲ್ಯಗಳು, ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ವಸಾಹತು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟು ವಸಾಹತುವಾದ

ವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಭಾರತವನ್ನು ಈ ವಸಾಹತು ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದ 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವಾಗ ಆಧುನಿಕತೆ ರಾಷ್ಟ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಸುಧಾರಣೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಒಂದು ಅಂತ್ಯವಾದರೆ ಪುನರುತ್ಥಾನ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂತ್ಯವಾಯಿತು. ಪುನರುತ್ಥಾನ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸ್ವಕೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸುಧಾರಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅಥವಾ ಸ್ವಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಗಟ್ಟಿ ಮಾಡುವ ಯತ್ನ. ಎಂದರೆ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದ ಸ್ವಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಏಳುತ್ತಿರುವ ಸುಧಾರಣೆಯ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಕೂಡ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕಾಲದ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಆಶಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ಸುಧಾರಣೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇತ್ತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮಾಜದ ಸುಧಾರಕರಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ, ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಹಾಗೂ ಬಾಲ್ಯ ವಿವಾಹ ನಿರ್ಮೂಲನ, ಸ್ತ್ರೀ ಶಿಕ್ಷಣ ಮುಂತಾದವು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಉಳಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನಿಷ್ಟಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಅರಿವು ಇದ್ದಿತಾದರೂ ಚಳುವಳಿಯ ವಿಷಯಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಭೇದವನ್ನು ಅವರು ವಿರೋಧಿಸಿದರೂ ವರ್ಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ಸನಾತನ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದ'ದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದವು. 'ಜಾತಿಭೇದ' ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಸಮಾಜಗಳ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ದೇಶದ ಕೆಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿ ಈ ವರ್ಣಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ್ದಾರೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಮಹಾತ್ಮ ಫುಲೆಯವರ ಚಳುವಳಿ ಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಕೆ ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಆಚರಣೆಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾಗುತ್ತವೆ. ತಮಿಳುನಾಡಿನ ದ್ರಾವಿಡ ಚಳುವಳಿಯ ಹಿಂದೆ ವರ್ಣಪದ್ಧತಿಯ ಶೋಷಣಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಆರ್ಯರು ದೇಶೀಯರ ಮೇಲೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಈ ಆರ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಪಕ್ಷಪಾತರು ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇದೆ. ಈ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ (ರಿಚ್ಯುಅಲ್ ಸ್ಟೇಟಸ್) ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಶೂದ್ರ ಚಳುವಳಿಯ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಈ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದ ಮೈಸೂರಿನ ಶೂದ್ರ ರಾಜಕೀಯ ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಈ ಚಳುವಳಿಗಳ ಕೇಂದ್ರ

ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆಯದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದ್ದು ಅದು ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದೆ ಹಾಗೂ ೧೯೨೦ರ ನಂತರ ಇದು ಪ್ರಬಲ ವಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನ 'ಏಕಧರ್ಮದ' ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಈ ಶೋಷಣಾತ್ಮಕ ಮುಖದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಒಂದು ವಾಸ್ತವವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ವಿವರಣೆಯೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದಯಾನಂದ ಸರಸ್ವತಿಯವರು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ವರ್ಣ ಧರ್ಮವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ (ಜೊತೆಗೆ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ಚಾರ್ವಾಕ, ಕ್ರೈಸ್ತ, ಇಸ್ಲಾಂರ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ) ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿಜರೂಪವಾಗಿದ್ದು, ನಂತರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ತಪ್ಪುದಾರಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದರು ಕೂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಜಾತಿಮತಗಳ ಭೇದಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಸನಾತನ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯರಲ್ಲೂ ಜಾಗೃತವಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿ ಭಾರತೀಯರೆಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿ ಇರಬಹುದಾದ ಈ ಹಿಂದೂಧರ್ಮ ಎಂಬ 'ಸತ್ಯ' ಹೊರಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜಾತಿಭೇದವನ್ನು ಸುಳ್ಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಶೂದ್ರ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅವರ ಮೂಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಘನತೆಯನ್ನು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಆಚರಣೆಗಳ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಗಳಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮುಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಸನಾತನ ಧರ್ಮ ನಾಶವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ, ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾಹೋರಾಟ ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟವು ಕೂಡ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು.

ಭಾರತದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಯುಗದ ವಸಾಹತುವಾದ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಗಳ ಕುರಿತು ಯಾವುದೇ ನೈತಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ನಡೆಸುವಾಗಲೂ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.[3] ಬ್ರಿಟಿಷರನ್ನು ಪರಕೀಯರು ಎಂದು, ಇಡೀ ಭಾರತೀಯರೆಲ್ಲ

---

3. ರಂಜಿತ ಗುಹಾ 'ಡಾಮಿನೆನ್ಸ್ ವಿಥೌಟ ಹೆಗೆಮೊನಿ ಎಂಡ್ ಇಟ್ಸ್ ಹಿಸ್ಟಾರಿಯೋಗ್ರಫಿ' ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಸ್ಟಡೀಸ್, ಸಂ. ೪ರಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯ ನೈತಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೊಳಪಡಿಸಿ

(ಮುಂದಿನ ಪುಟಕ್ಕೆ)

ಸ್ವದೇಶೀಯರು ಎಂದು ಎರಡು ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಾಸ್ತವವನ್ನೂ ಬಣ್ಣಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಕಲ್ಪನೆ ಸ್ವಕೀಯ ಘನತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನವೆಂದು ತರ್ಕಿಸುವುದಾದರೆ ಇಡೀ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಏಕವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಒಂದು ದೇಶೀ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎರಡೂ ಇಂಥ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಗಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳೆಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರದೇಶದ ವಿಭಿನ್ನ ಸಮಾಜಗಳು ತಮಗೆ ಪೂರಕವಾದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಇಂಥ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಗಾಗಿ ಆಯ್ದುಕೊಂಡವು ಅಥವಾ ತಮಗೆ ಪೂರಕವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿದವು. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ವಿಧಾನಗಳು ಈ ರೀತಿ ದೇಶೀ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದವು. ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ನಡೆದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಆಧುನಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದವು. ಅಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಯಾವುದೇ ಚಳುವಳಿಯೂ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಪೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಈ ರೀತಿ 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು ಬೆಳೆದುಬಂದವು. ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮೀರುವ ಒಂದು 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಗೌಣ ಮಾಡಿ ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ 'ರಾಷ್ಟ್ರ'ವನ್ನು 'ಏಕರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಎಲ್ಲಾ ನಾಯಕರ ಅಂತಿಮ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿತ್ತು. 'ವಿವಿಧತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆ' ಈ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳು ಈ "ಏಕತೆ"ಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರದ್ರೋಹವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಹಿಂದಿನ ಪುಟದಿಂದ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ)

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪರ ಎಂದು ಟೀಕಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಅಧ್ಯಯನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಒಂದು ಏಕರೂಪಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದೇ ಅದರ ಒಳಗೇ ಇರಬಹುದಾದ ವರ್ಗ, ಅಳ್ವಿಕೆ ಹಾಗೂ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಾದಿಸುವುದು 'ರಾಷ್ಟ್ರದ್ರೋಹ' ಎಂದೂ ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ನಾವಿನ್ನೂ ಭಾರತದ 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸೋಲುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದಂತೂ ಸತ್ಯ. ಇಂಥ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ನಮ್ಮ 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ತಿರುಚಲಾರವು.

ಹೀಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಈ 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಎನ್ನುವ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧಾರಿತ ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರಾಷ್ಟ್ರಕಲ್ಪನೆಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಕೀಯ ಘನತೆ'ಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಬರುವ ಅಂಶಗಳಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ತೊಡೆಯಲು ಹೋರಾಟ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ವರ್ತಮಾನದ ಅನಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿ ತಮ್ಮ ಘನತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಎಲ್ಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಸುಧಾರಣಾ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲೂ ಸಹಜವಾಗಿ ಇದೆ. ದ್ರಾವಿಡ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ, ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವೇ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದರೆ ಕುವೆಂಪುರವರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಶೂದ್ರ ಚಳುವಳಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರ ಘನತೆಯನ್ನು ಪುನಃ ಗಳಿಸುವ 'ಸನಾತನ' ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಕಲ್ಪನೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪರಕೀಯ ಹಾಗೂ ಅದು ತೊಲಗಬೇಕು ಎಂಬ ಅಂಶದ ಕುರಿತು ಯಾವ ಧುರೀಣರಿಗೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಕಲ್ಪನೆಯ ಕುರಿತು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದವು.

ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿ, ವಿಮೋಚನೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಇದ್ದವು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯತ್ತ ನಡೆಸುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ಈ ಶಬ್ದ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ಯಾವಂತರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೂ ತರಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಈ ರೀತಿ ಶೋಷಣೆಯ ವಾಸ್ತವ ಯಾವ ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತೋ ಆಯಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಬೆಳೆದವು. ಭಾರತೀಯ ವಸಾಹತುಶಾಹೀಯುಗದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಈ ರೀತಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ವಿಮೋಚನೆಯ ವಿವಿಧ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತವೆ. ಬ್ರಿಟಿಷ್–ಭಾರತೀಯ ಎಂಬ ವೈರುಧ್ಯ ಈ ಮಜಲುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂತ್ಯವಾದರೆ ಸ್ಥಾನಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಅದರ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂತ್ಯ.

ಈ ಲೇಖನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವೆಂದರೆ ಈವರೆಗೆ ಅರ್ಥೈಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗುವ ರೀತಿ. ವಸಾಹತುಯುಗದ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಪ್ರಜೆಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ವಿಮೋಚನೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡ ಈ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯಿಂದ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪುರವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ರಾಜಕೀಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ವಿಮೋಚನೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಅವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಒಲವನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿ

ಕೊಂಡಿದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಜೀವದ ಕ್ಷುದ್ರತೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಘನತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು 'ಉದ್ಧಾರ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದೆ. 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ತನ್ನ ಅಂತಿಮ ರೂಪು ತಳೆಯುವಾಗ. ಕುವೆಂಪು ಈ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ದೈವೀಸಂಕಲ್ಪ ಇದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ದೈವೀ ಸಂಕಲ್ಪದ ಕಲ್ಪನೆ ಶೂದ್ರ ಉದ್ಧಾರದ, ಆ ಮೂಲಕ ಇತರರ ಉದ್ಧಾರದ ಹಾಗೂ ಭಾರತ ಉದ್ಧಾರದ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ನುಡಿಯುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಕೂಡ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಪರಕೀಯತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಕೀಯ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ' ರಚಿತವಾದ ಕಾಲ (೧೯೩೬) ಎಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮ ಕುದಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲ. ಕುವೆಂಪುರವರು ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದನ್ನಾಗಿ ಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ಯುಗದ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವೇನಲ್ಲವಾದರೂ ಅವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಗಾಂಧೀಯವೇ ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ರಾಜಕೀಯ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಮ್ಯವಾದೀ ಪೌರಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ 'ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ' ಭಾರತದ ಕಲ್ಪನೆ ಗಾಢವಾಗಿದೆ.

ರಮ್ಯವಾದೀ (ರೋಮ್ಯಾಂಟಿಕ್) ನಿಲುವು ಪೌರಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೃಜಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ತನ್ನ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಯೋಗ್ಯತೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಇಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಹಾಗೂ ಪೌರಾತ್ಯಗಳೆರಡೂ ಮನುಷ್ಯ ಸಾಧನೆಯ ಎರಡು ಮುಖಗಳು. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಆಧುನೀಕರಣ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಆದಂತೇ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ 'ಆಧ್ಯಾತ್ಮೀಕರಣ' ಭಾರತದಿಂದ ಆಗಬೇಕು ಎಂಬ ತರ್ಕ ಆ ಮೂಲಕ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ರಮ್ಯವಾದ, ಆಧುನೀಕರಣ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ಭಾರತದ ಈ ಭವಿಷ್ಯದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವ ಈಗ ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿರುವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಒಂದು ಆಶಾದಾಯಕ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ರಮ್ಯವಾದಿ ನಿಲುವಿಗೆ, ಬದಲಾವಣೆ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಆಗುವಂಥದ್ದು. ಬಾಹ್ಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಗುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ

ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಒಂದು ಪೂರ್ಣಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಲು ಹಾಗೂ ಬಾಹ್ಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತರಲು ಶಕ್ಯ ಎಂಬುದು ರಮ್ಯವಾದೀ ನಂಬಿಕೆ.

ಈ ರೀತಿ ಒಂದು ಮನುಷ್ಯ ಚೇತನ ಬಾಹ್ಯ ಸಮಾಜದ ಕ್ಷುದ್ರತೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಆದರ್ಶವನ್ನು ತಲುಪುವ ಕಲ್ಪನೆ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಈ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಈ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಇಡೀ ವಿಶ್ವದ ವಿಕಾಸವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶ ಇರದೇ ಅವರೆಲ್ಲ ಅವರಿಗೇ ತಿಳಿದಿರದ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಜ್ಞೆ ಸಿಕ್ಕಿ ತೊಳಲಾಡುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಕಾನೂರಿನ ಅರ್ಥಹೀನ ಸಮಾಜ ಯಾವುದೋ ಪೂರ್ವನಿರ್ದೇಶಿತ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗರ್ಭಿಸಿಕೊಂಡ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿನ ಸಮಾಜದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪುರವರ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಾದ ಒಂದು ಮಹತ್ತರ ಮಾರ್ಪಾಟನ್ನು ಈ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಅವರ ಆಧುನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅರ್ಥಹೀನವಾಗಿ ಕಂಡ ಲೌಕಿಕ ಸಮಾಜವೇ ಅವರ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿ ಬದಲಾದಂತೆಲ್ಲ ಒಂದು ವಿಶ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿಚಾರಪೂರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಮೀರಿದ ಒಂದು ಪೂರ್ವನಿರ್ದೇಶಿತ ನಾಟಕವಾಗಿ ಜೀವನ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರದ ಕ್ಷುದ್ರತೆಯನ್ನು ಮೀರಲು ತ್ಯಾಗ, ಸಹನೆ, ಶಾಂತಿ, ಧ್ಯಾನ ಮುಂತಾದ ಬೌದ್ಧ ತತ್ವಗಳು ಐಹಿಕತೆಯ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಇಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಗೌಣ ಮಾಡಿ ಕರ್ಮ–ಪುನರ್ಜನ್ಮ, ದೈವೀ ಸಂಕಲ್ಪ, ಮುಂತಾದ ಸನಾತನ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ತತ್ವಗಳ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪರವಾದ ರಮ್ಯವಾದೀ ನಿಲುವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ.

ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿಗೂ, ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳಿಗೂ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಅಂತರವಿದೆ. ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಈ ಅಂತರ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕೂಡ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಹಾಗೂ ಅವರ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೇಳುತ್ತಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಾಲ ಹಾಗೂ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕೂಡ ಕರಗಿಹೋದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಗೊಂಡ ಕೃತಿ. 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ'ಯನ್ನು ರಚಿಸುವಾಗ ಆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಒಂದು

ಸಾವಯುವ ಭಾಗವಾಗಿ ಲೇಖಕರು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿ ೧೯೩೦ರ ಸುಮಾರಿನ ಸಮಾಜವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮಾಜ ಯುವ ಲೇಖಕರ ತತ್‌ಕ್ಷಣದ ಭೂತಕಾಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡ, ರಮ್ಯ ಆದರ್ಶವಾದೀ ಒಲವಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅದೊಂದು ಸುಧಾರಿಸಬೇಕಾದ, ಆ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಘನತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಬೇಕಾದ ಸಮಾಜವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕ ತನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳೊಂದಿಗೆ ಪಾತ್ರವೊಂದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡರೆ ಓದುಗನಿಗೆ ಅಭಾಸವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರದ ಕುರಿತ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ೧೯೩೫ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಬೆಳೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೂವಯ್ಯ ತನ್ನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮೀರುತ್ತಾನೋ ಹಾಗೇ ಲೇಖಕರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ' ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಲು ಲೇಖಕರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಆಯ್ಕೆ. ಹಾಗೂ ಲೇಖಕರು ಇದು ತಮ್ಮ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ.

'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳ ಹಾಗೂ ಜೀವನದ ಕುರಿತ ಲೇಖಕರ ಗಾಢವಾದ ಆಸಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಜಿಗುಪ್ಸೆ ಈ ಸುಧಾರಣಾವಾದೀ ಕಾಳಜಿಯಿಂದ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜೀವನ ತನ್ನ ಕ್ಷುದ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಢ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನವಾಗಿರುವಂತಹದ್ದು ಎಂದು ಲೇಖಕರು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಜೀವನವನ್ನು ಲೇಖಕರು ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ ಇಬ್ಬರು ವಿದ್ಯಾವಂತರ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ. ಈ ಸಮಾಜದವರೇ ಆದ ಆ ಯುವಕರು ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ನಡೆಸಿ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಂಡವರು. ಈ ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುವಷ್ಟು ಅವರು ಆ ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಹೊರಗೆ ನಿಂತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಹೂವಯ್ಯ ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಇಡೀ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ನಿರ್ಲಿಪ್ತನಾಗಿದ್ದು, ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಕ್ಷುದ್ರತೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾನೆ. ಆತನಿಗೆ ಯಾರ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧವೂ ಶಕ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆತ ಇಡೀ ಪಾತ್ರವರ್ಗವನ್ನೇ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜವನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸಿದಂತೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಧಾರಣೆ ಶೂದ್ರ ಸಮಾಜದ ವಿಮೋಚನೆಯ (ಲಿಬರೇಷನ್) ಆಶಯವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಐಹಿಕವಾಗಿ ಆಧುನಿಕವಾಗುವುದು ಇದರ ಒಂದು ಮುಖವಾದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ವಂಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ಸನಾತನ

ಧರ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ. ಲೇಖಕರಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಅಂದರೆ ವಿಮೋಚನೆ, ಕಾನೂರಿನ ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸುವುದಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಶೂದ್ರ ಸಮಾಜದ ವಿಮೋಚನೆ ಎಂದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮೋಚನೆ. ಈ ವಿಮೋಚನೆ ಒಂದು ಸರ್ಕಾರದಿಂದ ಆಗುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಆಗುವಂತಹ ಬದಲಾವಣೆ. ಈ ಅಂತರಂಗ, ರಾಷ್ಟ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಂತರಂಗವೂ ಹೌದು. ಈ ರಾಷ್ಟ್ರವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಸಾಹತು ಅವಸ್ಥೆಯ ದೋಷಗಳಿಂದ, ಮೌಢ್ಯ, ಅಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿಯ ಕೇಂದ್ರ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಪರಿಸರವೇ ಇಂಥ ಕ್ಷುದ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ನಶಿಸಿ ಹೋದ ಸಮಾಜವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಭೂತ, ದೆಯ್ಯ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳು ಸನಾತನ ಧರ್ಮದ ಉದಾತ್ತ ತತ್ವಗಳಾದ ಧ್ಯಾನ, ಶಾಂತಿ, ದಯೆ ಮುಂತಾದ ನಿಜ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಹೊರತಾದ ಮೂಢ ಆಚಾರಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಮೂಢ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೂಡ ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವ, ಕಳ್ಳು ಕುಡಿಯುವುದೇ ಮುಂತಾದ ಅನರ್ಥಕಾರೀ ಹವ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಂಡ ಜನರ ನಡಾವಳಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಸಮಾಜದ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹಾಗೂ ದೈಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕೂಡ ಅನಾಗರಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡು ದುರಂತದ ಸರಣಿಯನ್ನೇ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಜೀವನದ ಮಹತ್ವಾದ ಅಂಶ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೊರತೆಯಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಈ ಮೇಲಿನ 'ಕ್ಷುದ್ರ' ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಅಂಶಗಳನ್ನೇ ಲೇಖಕರು ಕಾದಂಬರಿಯ ತಿರುವುಗಳಿಗಾಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ವಿಮೋಚನೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ತಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ರೀತಿ ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಶೂದ್ರ ಸಮಾಜ ತನ್ನ ಮೂಲ ಸತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅಜ್ಞಾನಾಧೀನವಾಗಲು ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಮಹತ್ತನ್ನು ಅರಿಯಲು ಅಪರಿಗಿರುವ ಅಸಾಮರ್ಥ್ಯ. ಈ ಅಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಬೆಳೆಯಲು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ನೀತಿಗಳು. ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಜೋಯಿಸರಂಥವರು ಶೂದ್ರರ ಈ ಮೌಢ್ಯವನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. (ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ ಪುಟ. ೭೪–೭೫ ಹಾಗೂ ೧೧೪) ಶೂದ್ರರಿಗೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೀಡುವ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಕುರಿತು ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನವರಿಗೆ ಅಸಹನೆ ಇದೆ. ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನವರು ಶೂದ್ರ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕಾಳ, ಬೋಳ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸಿ ತಮಗೆ ವಂಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ಚನ್ನಯ್ಯ ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ 'ರಮೇಶ' ಎಂದು ನಾಮಕರಣ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ (ಪುಟ ೬೨೭). ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನವರಿಗೆ ಹೂವಯ್ಯನ

ಕುರಿತು ಅಸಮಾಧಾನವಿದ್ದುದು ಆತ ತನ್ನ 'ಶೂದ್ರ' ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸದೇ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಕಲಿತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉದಾತ್ತ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ. ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯನವರು ಈ 'ನಿಜ' ತತ್ವಗಳನ್ನು ಮರೆಸಿ ಶೂದ್ರರನ್ನು ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲೇ ಇಡಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬರುವ ವಸಾಹತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ.

ಈ ಶೂದ್ರ ಸಮಾಜದ ವಿಮೋಚನೆಯ ಸೂಚನೆಯಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಸನಾತನ ಧರ್ಮದ ನಿಜ ತತ್ವಗಳು ಶೂದ್ರ ಹೂವಯ್ಯನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿವೆ. ಈ ತತ್ವಗಳು ವೇದ, ಉಪನಿಷತ್ತು, ಭಗವದ್ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಕಾನೂರಿನ ದೆಯ್ಯದ ಹರಕೆಯ ಘಟನೆ ಈ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಹೂವಯ್ಯನಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. (ಅಧ್ಯಾಯ ೨೯) ಮನೆಯ ಹೊರಗಡೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಜನರೆಲ್ಲ ದೆಯ್ಯದ ಹರಕೆಯಂಥ ಮೂಢ, ಅರ್ಥಹೀನ ಆಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೂವಯ್ಯ ಗೀತಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದಾತ್ತ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಹೀಗಿವೆ:

"ಆರ್ಯಧರ್ಮದ ಉತ್ತಮ ಆದರ್ಶವೇನು ? ಹಿಂದೂಗಳೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಮಂದಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕಾರ್ಯಕಲಾಪಗಳೇನು ? ಉಪನಿಷತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆಗಳ ಮಹೋನ್ನತ ದಿವ್ಯ ದರ್ಶನವೆಲ್ಲಿ ? ಈ ಮಂದಿ ಕೈಗೊಂಡಿರುವ ಪಿಶಾಚಾರಾಧನೆಯೆಲ್ಲಿ ? ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ತಿದ್ದುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ? ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಪಾದ್ರಿಗಳ ಖಂಡನೆ ಎಷ್ಟು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ" (ಪುಟ ೨೫೩).

ಇಲ್ಲಿ ಪರಕೀಯ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪಾದ್ರಿಗಳು ವರ್ತಮಾನದ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದು ಸರಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ತಪ್ಪು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಸುಪ್ತಾವಸ್ಥೆ. ಪಾದ್ರಿಗಳು ದೂಷಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಪಾದ್ರಿಗಳ ಪ್ರಹಾರಕ್ಕೆ ನಿಲುಕದ ಮಹೋನ್ನತ ಸನಾತನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ, ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ದೇವತಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಮಾಡುವ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭೂತಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವವರು ಭೂತ ಪ್ರೇತಗಳೇ ಆಗುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೂ (ಸನಾತನ ಆರ್ಯ ಧರ್ಮವೂ) ಭೂತಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡ ಮೂಢಾಚಾರಗಳನ್ನು ಸನಾತನ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಕೂಡ ಸರಿ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ನ್ಯೂನತೆಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುವಾಗ ಭಾರತೀಯ

ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಅಂಥ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಲೆಜಿಟಿಮೈಸ್ ಮಾಡುತ್ತಾರ.ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿನ ಶೂದ್ರರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪೌರೋಹಿತ್ಯದ ಆಧೀನದಲ್ಲಿ ತರುವ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಕುರಿತು ಮೌನವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ವಾದಕ್ಕೆ ಅವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರು ಅವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವು ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾದದ್ದೆಂದರೆ ತಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತು ತಮಗಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಧೋರಣೆಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಾಗಬಹುದಾದ ಗೀತೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರ. ಪರಕೀಯರ ಎದುರು ಸ್ವಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪೂರಕವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದಷ್ಟೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ. ಇಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಧರ್ಮದ ಪುನರುತ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತ ಸನಾತನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಣಕಲ್ಪನೆಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಸ್ವತಃ ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿ ಅವರ ವಿಮೋಚನೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅವರಿಗೆ ನೀಡಿದ ಗುರುತನ್ನು ಮೀರುವ ಜೊತೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅವರಿಗೆ ನೀಡಿದ ವರ್ಣದ ಗುರುತನ್ನೂ ಮೀರುವುದು ಜರೂರಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ 'ವಸಾಹತು' ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮೀರಿದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ 'ಶೂದ್ರ' ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮೀರುವ ಆಶಯ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಹೂವಯ್ಯನ ಭಾವುಕತೆಯಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಂತೆಯೇ ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್ ಹಾಗೂ ಮ್ಯಾಥ್ಯೂ ಅರ್ನಾಲ್ಡ್ ಕೂಡ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ (ಅಧ್ಯಾಯ ೩೯). ಆತನ ಆದರ್ಶದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಈ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ರಮ್ಯವಾದೀ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕೂಡ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ಐಹಿಕ ಕ್ಷುದ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನಿಜರೂಪವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮನುಷ್ಯ ಚೇತನದ ವಿಮೋಚನೆಯ ಹಂಬಲ ಈ ಮೂಲದಿಂದ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರಮ್ಯವಾದೀ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಪ್ರಚೋದನೆಗೊಂಡ ಹೂವಯ್ಯನ ಆದರ್ಶ ಆತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಜ್ಞಾನ, ದಯೆ, ತ್ಯಾಗ, ಸಮಾಧಿಗಳ ಸಂಕೇತವಾದ ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು, ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬುದ್ಧನ ಮೂರ್ತಿ ದಯೆ, ತ್ಯಾಗ, ಮುಂತಾದ ಉದಾತ್ತ ತತ್ವಗಳ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದಯೇ ಹೊರತು ವೈದಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ, ವರ್ಣಧರ್ಮದ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಬುದ್ಧನ ಆ ರೂಪ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲ (ಪುಟ ೬೧೮-೬೨೧). ಇಲ್ಲಿ ಹೂವಯ್ಯ ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳನ್ನು, ಸತಿ ಸಾವಿತ್ರಿಯ ಕಥೆಯಂಥವುಗಳನ್ನು ಓದಿ ಚಿಂತಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಬುದ್ಧತ್ವವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪೂರ್ಣತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುವ ಹೂವಯ್ಯನಿಗೆ ಬುದ್ಧ ಒಂದು

ಸನಾತನ ಆದರ್ಶವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೂವಯ್ಯನ ಹಂಬಲ ಜಗತ್ತಿನ ಕ್ಷುದ್ರತೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಅಮರವಾಗುವುದು. ಬುದ್ಧ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿಯ ಅಂತ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಮಲೆನಾಡಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನೂತನ ಯುಗ ಉದಯಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನೂತನ ಯುಗಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಒಂದೆಡೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಗೆ ಹೂವಯ್ಯನ ನೂತನ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ಶೂದ್ರರೆಂಬ ವರ್ಣಭೇದವಿಲ್ಲದೇ ಎಲ್ಲರೂ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಮೌಢ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೀಳುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಜ್ಞಾನದ ಖಡ್ಗವನ್ನು ಝಳಪಿಸುತ್ತ ನೂತನ ಯುಗ ದೇವತೆ ಹೊಸ 'ರಾಷ್ಟ್ರ'ದ ಅವಿಷ್ಕಾರ ನಡೆಸಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದೀ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿವೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಇಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರ ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ಹೂವಯ್ಯನ ಒಂದು ಆದರ್ಶವೇ. ಹೂವಯ್ಯ ಕಾನೂರಿನ ಮೂಢಾಚಾರಗಳಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಯಾವ್ಯಾವುದೋ ವೈಚಾರಿಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾನೆ.ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ನಿಲುಕದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಂದು ಉನ್ನತ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನುಭವದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಲೇಖಕರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ಒಂದು ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿ ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿಯಂತೆ ಒಂದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅದರ ಉಪಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸುವ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರೂ ತಾವೊಂದು ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಬಯಸುವ ಮಾನವತಾವಾದೀ (ಹ್ಯುಮನಿಸಂ) ನಿಲುವು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಲ, ವರ್ತಮಾನದ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಅರ್ಥ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಭವಿಷ್ಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಲೇಖಕರ ಈ ಧೋರಣೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿನ ಘೋಷಣೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. 'ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ....ಯಾವುದೂ ಯಃಕಶ್ಚಿತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸಾಲನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಆದಿ ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲದ, ಮಾನವರಿಂದ ನಟಿಸಲ್ಪಡುವ ಒಂದು ಚಿರಂತನ ನಾಟಕವಾಗಿ ನೋಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಜನ್ಮ ಹಾಗೂ ಸಾಧನೆ, ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧ ಎಲ್ಲ ಜನ್ಮಾಂತರದ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಧನೆ ಇಲ್ಲಿ ಗೌಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಮನುಷ್ಯ, ಪ್ರಾಣಿ, ಪ್ರಕೃತಿ ಎಲ್ಲವೂ ವಿಶ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವ್ಯಕ್ತ ರೂಪವಾಗಿ 'ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅರ್ಥ ಇದೆ'. ಆದರೆ ಈ ವಿಶ್ವ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆ ಜಾಗೃತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಈ ಕ್ಷುದ್ರ ಜಗತ್ತಿನ ವಿಶ್ವ ಪ್ರಜೆಗಳೆಲ್ಲ ತಾವು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲದೇ

ಇದ್ದರೂ ಒಂದು ಮಹೋನ್ನತ ಅರ್ಥ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಲೇಖಕರ ಇಂಥ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಭಾಗಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ (ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಪುಟ ೫೧-೫೩). ಪುನರ್ಜನ್ಮಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾದ ಜೀವ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಜನ್ಮ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಅಸ್ಮೃತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಸ್ಮೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಆಧುನಿಕ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದಲೂ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣಹೆಗ್ಗಡೆ ಹಂದಿದೊಡ್ಡಿಯ ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಒಕ್ಕಲಿಗನಾದರೂ ವಿಶ್ವ ಪ್ರಜೆಯೇ. ಪ್ರಾಣಿ, ಪಕ್ಷಿ, ಪ್ರಕೃತಿ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಜೊತೆ ವಿಶ್ವಮೈತ್ರಿಯನ್ನು ಈ ಅಸ್ಮೃತಿ ಕೆರಳಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಕೂಡ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಹೀಗೆ ಮಹತ್ವವೇ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಲವೂ ಕೂಡ ಮೊದಲು ಕೊನೆಗಳಿಲ್ಲದ ಅನಾದಿ ಅನಂತದ ಸ್ಥಿತಿಯದು. ಈ ರೀತಿ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಲೇಖಕರ ತಾತ್ವಿಕ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಗಾಢವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಲೇಖಕರ ತಾತ್ವಿಕ ಧೋರಣೆ ಬದಲಾಗುವಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸದ ಪಾತ್ರ ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆ ?

'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಈ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಇದು ಏಕೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕುರಿತಾಗಲೀ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಕುರಿತಾಗಲೀ ಲೇಖಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿಯಂತೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಹಿಂದೂಧರ್ಮ ಅವನತಿ ಹೊಂದಿದೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಕಾರಣ, ಹಿಂದೂಧರ್ಮ ತನ್ನ ಸತ್ವವನ್ನು ಪುನಃ ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಮೂಢಾಚಾರಗಳು ತೊಲಗಬೇಕು ಎಂಬ ಹಂಬಲಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯಪ್ರಜ್ಞೆಯ ತರ್ಕಗಳಾಗಿವೆ (ಪುಟ ೪೮೯-೯೦). ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಈ ದುರ್ಬಲಾವಸ್ಥೆಯ ದುರುಪಯೋಗ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ'ಗೂ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯೆಲ್ಲ ಯಾವುದೋ ಮನುಷ್ಯಾತೀತ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಧೋರಣೆ ಇರುವುದು. ಇದು ಕೇವಲ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ದಾರ್ಶನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ,ಬಹುಶಃ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಅಂತ್ಯವಾದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡಿದ್ದರಿಂದಲೂ ಇರಬಹುದು. ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೂವಯ್ಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕ್ಷುದ್ರತೆಯಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಮಹೋನ್ನತ ಆದರ್ಶವನ್ನು ತಲುಪುವ ಕ್ರಿಯೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಜೀವನದ ಒಳಗೇ ನಡೆಯುವ ವಿಕಾಸ. ಹಾಗಾಗಿ

ಒಂದು ಕಾಲಬದ್ಧತೆ ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಇದೆ. ಈ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮುಗಿದ ಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಮೋಚನೆ ಇನ್ನೂ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆ ವಿಮೋಚನೆ ಆಗಬೇಕು ಎಂಬ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಆದರ್ಶ ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಲೇಖಕರ ಮನಸ್ಸು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಗುರಿ ತಲುಪಬೇಕಾದದ್ದು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆ ಅಲ್ಲಿ ಇದೆ–ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ಇನ್ನೂ ಗಳಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಆದರ್ಶ. ಆಗ ಒಂದು ಹೋರಾಟದ ಒಳಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಅಂತ್ಯವಾದ ನಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಹೋರಾಟದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರ ಒಂದು ಶಾಶ್ವತ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಒಂದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಘಟನೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕುರಿತ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಅವರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ರಾಷ್ಟ್ರ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಧರ್ಮದ ವಿನಾಶ (ವಸಾಹತು ಅವಸ್ಥೆ) ಹಾಗೂ ಪುನರುತ್ಥಾನ (ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ) ಒಂದು ಪೌರಾಣಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಕಾಲ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಘಟನೆ ಆಗಿ ಹೋದ ನಂತರ ಅದರ ಪುರಾಣೀಕರಣ ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತದೆ. 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಜೀವನ ಈ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದ್ದು. ಆ ಸಮಾಜ ಕಾನೂರಿನ ಸಮಾಜಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ನಾಗರೀಕತೆಗೆ ಅಜ್ಞಾತವಾದ ಪ್ರದೇಶ. 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಕಾಲ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಇದಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲ. ಇದೊಂದು ಆದಿ–ಅಂತ್ಯಗಳಿಲ್ಲದ ಜೀವನದ ತುಣುಕಿನಂತೆ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಪೌರಾಣಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ. ಇಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರದ, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಪುನರುತ್ಥಾನಕ್ಕೆ ವಿಜಯ ಪೂರ್ವ ನಿಶ್ಚಿತ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣೀಭೂತರಾಗುವವರೆಲ್ಲ ಯಾವುದೇ ವರ್ತಮಾನದ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿದವರಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವೇ ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕಾನೂರಿನ 'ಕ್ಷುದ್ರ' ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲಿ 'ಅಮಾಯಕ' ಜಗತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಪಾತ್ರಕ್ಕೂ ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿಯ ಹೂವಯ್ಯನ ಪಾತ್ರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅಂತರ ಹಾಗೂ ಹೋಲಿಕೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ವಿವೇಕಾನಂದರು ಈ ಕ್ಷುದ್ರ ಜಗತ್ತಿನ ಆಚೆ ವಿಶ್ವಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಮಹಾನ್ ಘಟನೆ. ಈ ಮಹಾನ್ ಘಟನೆಗೆ ಮೇಗರವಳ್ಳಿಯ ಕ್ಷುದ್ರ

ಜಗತ್ತಿನ ಜೀವನದಹಿಂದೂ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಅರ್ಥವನ್ನು ತುಂಬುವ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶ ಸನಾತನ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಆದರ್ಶವೇ. ಆದರೆ ವಿವೇಕಾನಂದರು ಕೇವಲ ಕಾನೂರಿನ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಇಡೀ ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಮೋಚನೆಯನ್ನು ತರುತ್ತಾರೆ. ಆ ವಿಮೋಚನೆಯ ಒಂದು ಸ್ಥಾನಿಕ ರೂಪ ಹೂವಯ್ಯನಂಥವರಾಗ ಬಹುದು ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ದಿಗ್ವಿಜಯವನ್ನಾಗಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ದಿಗ್ವಿಜಯ 'ಭವಿಷ್ಯ ಪುರಾಣ'ದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಕಲ್ಲೂರಿನ ಗಡ್ಡದಯ್ಯ ಈ ಭವಿಷ್ಯ ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ:

"ಆ ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದರು ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಬರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಬಂದ ಮೇಲೆ ಭರತಖಂಡವನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಚರಿಸಿ, ಬೋಧಿಸಿ, ಭಾಷಣ ಮಾಡಿ ಹೊಸ ದೊಂದು ಯುಗಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಉದ್ಬೋಧಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತರಿಂದ ಪಾರಾಗಿ ಕ್ರೈಸ್ತಾದಿ ಮತ ಪ್ರಚಾರಕರಿಗೆ ದುರ್ಗಮ ವಾಗಿ ತನ್ನ ವೇದೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಶುದ್ಧ ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತವಾಗುವ ಕಾಲ ಸಮೀಪಿಸುತ್ತಿದೆ." (ಪುಟ ೧೯೯೦).

ಈ ಹೇಳಿಕೆಯ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿ (ಪುಟ ೨೫೩)ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈಗಾಗಲೇ ಉದ್ಧರಿಸಿದ ಹೇಳಿಕೆಯ ಧಾಟಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು.ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅನಿಶ್ಚಿತತೆ ಇದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ನಿಶ್ಚಿತ. ಅಂದರೆ ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಅನುಭವಿಸಿದ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಿಹಾರ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಆ ದಾರ್ಶನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿಯ ಸಂದಿಗ್ಧವನ್ನು ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲಕ ಪರಿಹರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಅದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾಲದಲ್ಲೇ ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ತನ್ನ ಜಾಗೃತಿಗೆ ಸಿದ್ಧತೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಈ ವಿಶ್ವಮಟ್ಟದ ಜಾಗೃತಿ ಸ್ಥಾನಿಕ ಶೂದ್ರ ಸಮಾಜದ ಜಾಗೃತಿಯಾಗಿ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಲಿದೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಕೂಡ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಲೇಖಕರಿಗೆ ವಿವೇಕಾನಂದರ ದರ್ಶನ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ನಂತರ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ'ಯ ಸಂದಿಗ್ಧತೆ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ವಿವೇಕಾನಂದರೇ ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರ ಜಾಗೃತಿಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಿವೇಕಾನಂದರ ತತ್ವಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದ

ಲೇಖಕರ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ತಾತ್ವಿಕ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಹೊಸ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಜೀವನದ ವಿವರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ದಾಖಲು ಮಾಡುವುದೂ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ' ಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲೂ ಮಲೆನಾಡಿನ ಶೂದ್ರರ ಸಮಾಜಗಳ ಜೀವನ ಹಾಗೂ ನಿಸರ್ಗದೊಡನೆ ಅವರಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧ ವಿವರವಾಗಿ, ಆತ್ಮೀಯವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆದರೆ ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಸಮಾಜವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕಾದ ಆಗ್ರಹ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಪ್ರವೇಶ ಓದುಗನಿಗೆ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಹೂವಯ್ಯನ ಚಿಕಿತ್ಸಕ ದೃಷ್ಟಿಯೊಂದಿಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯ ಆಶಯಕ್ಕಿಂತ ಜೀವನದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಆತ್ಮೀಯವಾಗಿ ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುವ ತವಕವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬದಲಾವಣೆ ನಿಸರ್ಗದ ಒಂದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಪೂರ್ವ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಲೇಖಕರು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲೂ ಅರ್ಥದ ಕೊರತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿಯ ಉತ್ಸಾಹ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜದ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನೂ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ ಅಸಹಜ ಎಂದು ನೋಡಲಾಗಿಲ್ಲ. ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳು ಕುಡಿಯುವುದು ಒಂದು ದುಶ್ಚಟ ಎಂದು ನೋಡಲಾಗಿದೆ. 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳು ಕುಡಿಯುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಪುನಃ ಪುನಃ ಬಂದರೂ ಅದರ ರಂಜನೀಯ ಅಂಶಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡಿನ ಸಂಬಂಧ ಕೂಡ. ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿಯಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ ದೇಹಾತೀತ ಪ್ರೇಮ ಆದರ್ಶವಾಗಿದೆ. ಅನೈತಿಕ ಹಾಗೂ ಅಸಹಜ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದುರಂತವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ದೈಹಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಸಹಜ ಹಾಗೂ ವಿಕೃತ ಎಂಬ ಭೇದವನ್ನು ಮಾಡಿ ದೈಹಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ದೈಹಿಕ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಆ ಮೂಲಕ ಕಾದಂಬರಿಯ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಅಂತಿಮ ಅರ್ಥ ಸಾಧನೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯರ ಅಂಥ ವಿಶ್ವಾಸಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸಿ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಇಲ್ಲೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಫಲ ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಮೂರ್ಖರಾಗಿ ಅವರು ನೋಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಪಾದ್ರಿಗಳ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ನಿಲುಕದ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ 'ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ' ವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಸನಾತನ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ತೀರ

ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಐಗಳು ಹಸಿರು ಕಡ್ಡಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ನೀರು ಶೋಧಿಸುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು (ಪುಟ ೩೩೫). ಹಸಿರು ಕಡ್ಡಿಯ ತುದಿಯನ್ನು ಬಾಗಿಸಿ ನೀರನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಿರುವ ಶಕ್ತಿ ಯಾವುದು ಎಂಬುದು ಪಾದ್ರಿಗಳಿಗಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ಐಗಳಿಗೇ ನಿಗೂಢವಾಗಿದೆ (ಮುಕುಂದಯ್ಯ-ಚಿನ್ನಕ್ಕರ ಜನ್ಮಾಂತರದ ಸಂಬಂಧ ಅವರಿಗೇ ನಿಗೂಢವಾಗಿದ್ದಂತೆ). ಪಾದ್ರಿಗಳು ಅರ್ಥಹೀನ ಎಂದು ತಮಾಷೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಹಸಿರು ಕಡ್ಡಿ ಪಾದ್ರಿಗಳ ಬುದ್ಧಿಗೂ ನಿಲುಕದ ವಿಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಉದಾಹರಣೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಪಾದ್ರಿಗಳ ದೇವಯ್ಯನನ್ನು ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವುದು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವೇ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ಸೋಲು ಹಾಗೂ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ವಿಜಯ ಒಂದು ಪುರಾಣದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಮೈದಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿ ಕೂಡ ವರ್ಣಧರ್ಮದ ತರತಮಗಳಿಲ್ಲದ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮುಕ್ತ ಅವಕಾಶವಿರುವ, ಎಲ್ಲರ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಮೋಚನೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಮೋಚನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯಿಂದ ಶೂದ್ರರ ವಿಮೋಚನೆಯಾಗಿಯೆ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಶೂದ್ರರನ್ನೇ ಈ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ತನ್ನ ಮಹೋದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಮತಾಂತರಿಸಿ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜವನ್ನು ಶಿಥಿಲಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಠಗಳ ಆಚಾರ್ಯರು ಕರ್ತವ್ಯಹೀನರಾಗಿ ಇರುವ ಚಿತ್ರ ಬರುತ್ತದೆ (ಪುಟ ೨೧೮). ಮನುಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಶೂದ್ರರಿಗೆ ವೇದಾಂತ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಅದರ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ'ಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ವಿಚಾರಗಳೇ. ಆದರೆ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಶೂದ್ರ ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಂದು ಏಕರೂಪದ ಸಮಾಜ ಎಂದು ಚಿತ್ರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೇ ಇರುವ ಶೋಷಣಾತ್ಮಕ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಕೂಡ ದಾಖಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಕ್ಕಲಿಗರಿಗೂ, ಹಳೆಪೈಕದವರಿಗೂ ಇದ್ದ ಘರ್ಷಣೆಯ ವಿವರ (ಪುಟ ೧೫), ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು 'ಅದು' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದರ ಹಿಂದಿನ ಕೀಳುಭಾವನೆ (ಪುಟ ೯೭) ಮುಂತಾದವು ಮುಕ್ತ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಕ್ರಮೇಣ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬಂದ ವಿಭಿನ್ನ ಶೋಷಣಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ವಿರೋಧೀ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಕುರಿತು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೊಲೆಯರು ಒಕ್ಕಲಿಗ

ಜಮೀನ್ದಾರರಿಂದ ಶೋಷಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ವಿವರ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದರೂ ಅದ ನ್ನೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಜಮೀನ್ದಾರರ ಜೀತ ದಾಳುಗಳಾದ ಹೊಲೆಯರ ಪರಾಧೀನತೆ ಬಹಳ ದಾರುಣವಾಗಿ ಹೊನ್ನಾಳಿ ಹೊಡ್ತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ (ಅಧ್ಯಾಯ ೩೩. ೩೪). ಸೇಸಿಯ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಭಟನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. (ಪುಟ ೩೮೦) ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುತ್ತಿ ತಿಮ್ಮಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗದುದು ಈ ಜೀತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿಯೇ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಆದರ್ಶವಾದೀ ಧೋರಣೆ ಇಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರಿತು ಯಾವ ನಿಲುವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಊಹಿಸಬಹುದಾದದ್ದೇ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಯಲ್ಲಿನ ಅಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿ ಯಲ್ಲಿ ಗುತ್ತಿ, ಸೇಸಿ ಮುಂತಾದವರು ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವಂತೆಯೂ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಗುತ್ತಿ ತಿಮ್ಮಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪುನರುತ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪುನರುತ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದವರೆಲ್ಲ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ದವರೇ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಮಹೋನ್ನತ ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಆದರ್ಶವಾದ ಈ ಜೀವನದ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅಮಾಯಕ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕತರುವ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಈ ರೀತಿ ಕುವೆಂಪುರವರ ರಮ್ಯವಾದೀ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವ ಪ್ರಗತಿವಾದಿ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಒಂದು 'ಆದರ್ಶ ವಾದಿ' ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ರಚಿತವಾದ ೧೯೬೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ತಲೆದೋರಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಾದ ನಂತರ ನೆಹರೂ ಯುಗ ಮುಗಿಯುವವರೆಗೆ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಒಂದು ಭ್ರಾಮಕ ವಾತಾವರಣವಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಆಗ ರಾಷ್ಟ್ರ ಇನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಸಿದ್ಧ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿನ ಅನ್ಯಾಯದ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕವಾದೀ ಸ್ವತಂತ್ರ ರಾಜಕೀಯ ಯಾವ್ಯಾವುದೋ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವ ರೆಲ್ಲ ಈಗ ದಿವ್ಯಮಾನವರಾಗಿ ಧರ್ಮಪ್ರವರ್ತಕರಾಗಿ ಕಾಣಿಸತೊಡಗಿದ್ದರು. ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕೂಡ ಈ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರದ ವಿಭಿನ್ನ ಮುಖಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸುತ್ತದೆ. 'ವಿವಿಧತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆ'

ಎಂಬ ಘೋಷಣೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಿಗೆ ಮಂತ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಏಕತೆ ಎಂದರೆ 'ಸನಾತನ ತತ್ವಗಳು' ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ಏಕತೆಯೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸತ್ವ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಆಗಿನ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ರಾಜಕೀಯ ಕೂಡ ಈ ಏಕತೆಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವಾಗ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆ' ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಬೇಕು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟ ಮುಗಿದಾಗ ಈ ಏಕತೆ ತ್ರಿಕಾಲಾಬಾಧಿತ ಸತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ "ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರ" ವಿಭಿನ್ನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಅದೊಂದು ಏಕ ಸತ್ವ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವಿಭಿನ್ನ ಧರ್ಮ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದಿಗಳು, ಸುಧಾರಣಾವಾದಿಗಳು ಈ ಸತ್ಯದ ನಿಜ ದರ್ಶನಮಾಡಿದವರು ಹಾಗೂ ಸರಿಯಾದ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿದವರು ಎಂಬ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಬೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಈವರೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ವಸಾಹತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ ಭಾರತೀಯ ಚೇತನದ 'ಸುಪ್ತ' ಅಥವಾ ಅಸ್ಮೃತಿಯ ಅವಸ್ಥೆ. ವಸಾಹತು ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಕಾರಣವೇ ಇಂಥ ನಿದ್ರಾವಸ್ಥೆ. ಹೀಗೆ ತನ್ನತನವನ್ನು ಮರೆತುಕೊಂಡ ಸಮಾಜ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅವನತಿ. ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅವನತಿಯಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರನ್ನು ವೇದ ಬಾಹ್ಯರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಪುರೋಹಿತಶಾಯ ಪಾತ್ರ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯದ ಅವಸ್ಥೆ ಶಾಶ್ವತವಾದುದಲ್ಲ. ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದರಂಥ ದ್ರಷ್ಟಾರ ಅದನ್ನು ಜಾಗೃತಾವಸ್ಥೆಗೆ ಮರಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ದೈವೀ ಸಂಕಲ್ಪ. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಕ್ಕ ನಂತರ ಈ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯದಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಮರುಳುವ ಕ್ರಿಯೆ ಪೂರ್ಣವಾದದ್ದರಿಂದ ಈ ಇಡೀ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸನ್ನಿವೇಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಗ್ಲಾನಿಯಾಗಿ ನಂತರ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾಗುವ ಅವತಾರ ಹಾಗೂ ಯುಗ ಕಲ್ಪನೆ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮೈ ತಳೆದಿದೆ. ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಚಿತ್ರಿಸುವಂತೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಘಟನೆಗಳು ಕೂಡ ಅಸ್ಮೃತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಘಟನೆಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ವಿಶ್ವ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಸಾಗಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಈ ಮೇಲಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳ, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಒಳಗೂ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ತುಂಬಲು ಶಕ್ತ

ರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಹೀನತೆ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಸಂದಿಗ್ಧತೆ ಇದೆ. ಹೂವಯ್ಯ ಬಾಹ್ಯ ಕ್ಷುದ್ರತೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಆಂತರಿಕ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಉಳಿದ ಪಾತ್ರಗಳು ಕ್ಷುದ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ 'ಮೋಕ್ಷ'ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಇರುವ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕರು ಪಾರತಂತ್ರ್ಯದ, ಅಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಜಾಗೃತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಉದ್ಧಾರ ಇಡಿಯಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಹೊಲಬಾಗಿಲ್ಲ.

ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿ ಲೇಖಕರ ಇಂಥ ಸಂದಿಗ್ಧತೆ ಮಾಯವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬದಲಾಗಿ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥ ಗೋಚರಿಸಿದೆ. ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಏಳ್ಗೆಯನ್ನೂ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಜಯವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಿತ್ರ. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದದ್ದೇ ಭಾರತದ ಸರ್ವಾಂಗೀಣ 'ಮೋಕ್ಷ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಐವತ್ತರ ದಶಕದ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರ ನಂಬುಗೆಯಾಗಿತ್ತು. ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ಈ 'ಮೋಕ್ಷ' ಶೂದ್ರರು ಆಧುನಿಕರಾಗುವ, ಸನಾತನ ಧರ್ಮ ಪ್ರವರ್ತನೆಯ ಹರಿಕಾರರಾಗುವ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಗಳಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನಿಷ್ಟಗಳು ಹಾಗೂ ಅನ್ಯಾಯಗಳು ಬಗೆಹರಿಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಈಗಾಗಲೇ ಗತಿಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯಿಲ್ಲ.

ಈ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಒಂದು ವಿಮೋಚನೆಯ ಪರಮ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಮೋಚನೆಯನ್ನು ಯಾವ ಮನುಷ್ಯ ಶಕ್ತಿಯೂ ತಪ್ಪಿಸಲು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸತ್ವ ಅಷ್ಟು ಅದಮ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೂ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕಲ್ಪನೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಯಾವ ರೀತಿ ಶೂದ್ರ ವಿಮೋಚನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖನವು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದೀ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ಒಂದು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಅಷ್ಟೆ. ●

ಮುರಳಿ "ಮುರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ"

ಒಂದು ಅವಸರದ ಟಿಪ್ಪಣಿ

- ಎಚ್. ಪಟ್ಟಾಭಿರಾಮ ಸೋಮಯಾಜಿ

೧. ಬಾಳ್ವೆಯೇ ಬೆಳಕು :

"ಅವಳ (ನಾಗವೇಣಿಯ ಮನಸ್ಸು ಇಬ್ಬಗೆಯಾಗಿ ಓಡುತ್ತಿದೆ. ಮನೆಯ ಹಿರಿಯರ ಮೇಲಣ ಮಮತೆ ಗೌರವಗಳು ಇರುವಷ್ಟು ಬಲವಾಗಿಯೇ ತನ್ನನ್ನು ದುರ್ಗತಿಗೆ ವಂಚನೆಯಿಂದ ತಂದಿರಿಸಿದ ಗಂಡನ ಮೇಲಿನ ಸಿಟ್ಟಿದೆ. ತಮ್ಮ ನರಗಳನ್ನು ತಿಕ್ಕಿತೇದಿಯಾದರೂ ಬಾಳ್ವೆ ಮಾಡಿ, ಗಂಡನು ಕೈಬಿಟ್ಟರೂ ತಾವು ಸತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಟ್ತ್ತ ಕುದಿಯುತ್ತಿತ್ತು" (ಮುರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ, ೧೯೭೮ ೨೬೭ ; ಒತ್ತುಗಳು ನನ್ನವು).

ಪಾರೋತಿ ಸಾಯುವಾಗ ಹಸುಗೂಸಿನಂತೆ ಮೃದುವಾದ ರಾಮೈತಾಳರು ಜೀವನವಿಡೀ ಹಲ್ಲು ಮುಟ್ಟೆ ಗಿರಿದು, ಪೌರೋಹಿತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮೈಲುಗಟ್ಟಲೆ ಸಾಹಸಯಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಾಡಿ, ಸಂಚಯಿತ ಸಂಪಾದನೆಯನ್ನು ನಿಧಿ ಕಾಯುವ ಸರ್ಪದಂತೆ ಕಾವಲಿಟ್ಟು, ಬದುಕಿದವರು. ಅಪ್ಪ ಕೋದಂಡರಾಮ ಐತಾಳರಷ್ಟಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ನಾಲಗೆಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ, ಎಲ್ಲರನ್ನೂ, ಹದ್ದುಬಸ್ತಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟವರು. ಅಥವಾ ಹಾಗೆಂದು ತಿಳಿದವರು. ಆದರೆ, ಅವರ ಈ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟನ್ನು, ಬಿಗಿದ ಬಾಯನ್ನು, ವ್ರತಶೀಲತೆಯನ್ನು, ಸರ್ಪಕಾವಲನ್ನು, ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾದದ್ದು, ಅದನ್ನು ಮೀರಿಯೂ ಈ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ಮೊಳೆತು ಫಲ ಬಿಡುವ, ಕಾಂತಿಯುಕ್ತವಾದ, ಆಶೆಗಳ ಮುನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ : ಶೀನಮಯ್ಯನನ್ನು ಕನಸು ಮನಸಲ್ಲೂ ಕಾಡಿದ ಬೆಳ್ಳಿ ಕಟ್ಟಿನ ನಶ್ಯದ ಬುರುಡೆ, ಪಾರೋತಿಗೆ ನಂಬಲಾರದ ವಿಸ್ಮಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ ಅವರ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ, ಶ್ರಾದ್ಧದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಲಜ್ಜ

ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಲಿತು ವಕೀಲಿ ವೃತ್ತಿ ಮಾಡಲಿ ಎಂದು ಅವರ ಹಾರೈಕೆ, ಕೃಷಿಕ್ಕೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೊಂಡು ಪುರೋಹಿತರಾದ ಅವರು ಜಮೀನುದಾರರೂ ಆದದ್ದು, ಶೀನಪ್ಪಯ್ಯರನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಲೇ ತನ್ನನ್ನು ಅವರು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು, ಕಡೆಗೂ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಹಂಚಿನ ಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದು, ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ನಾಗವೇಣಿಯ ಹೆಸರಿಗೆ ಮಾಡಿದ್ದು, ಇವು ಈ ಕಾಂತಿಯುಕ್ತವಾದ ಆಶೆಗಳ ಮೊಳಕೆಗಳು. ಇದು ಸೂರ ಮತ್ತು ಬಚ್ಚಿಯರ, ಅಥವಾ ಮಾರಿಬಲೆ ಬೆಸ್ತರ ಹಾಗೆ, ಈಗಿಂದೀಗಿನ, ದಿನನಿತ್ಯದ, ಜೀವನವನ್ನು ಸಾಧ್ಯಮಾಡಲು ನಡೆಸುವ ಜೀವನ ಸಂಗ್ರಾಮವಲ್ಲ; ಬದಲು, ಜೀವನವನ್ನು ಅದರ ಸದ್ಯದ ಭವಿಷ್ಯವಾಗಿಯೂ, ಆಶೆಯಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಿದ ನಿಲುವು. ಹೀಗೆ, ಇರುವುದನ್ನು ಉಳಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಅವರ ಕ್ರಮವೋ, ಹಾಗೆಯೇ, ಬರುವುದನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಹಂಬಲವೂ ಅವರ ಕ್ರಮವೇ. ಅವರ ಬದುಕು ಹೀಗೆ ಇರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅರಿಯುವಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ನಿಂತಿರುವ ಇಬ್ಬಗೆಯದು. ಜೀವನ ಸಂಗ್ರಾಮವನ್ನು ಅಪಾರ ಸೈರಣೆಯಲ್ಲಿ, ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದದ್ದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ನಿಭಾಯಿಸುವ ವಿನಯದಲ್ಲಿ—ಇದ್ದಾಗ ಇದ್ದದ್ದಷ್ಟನ್ನು ಬದುಕಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಬಿಡದೇ ಮರೆಯಾಗುವ ಬಚ್ಚಿ, ಸೂರ, ಮಾರಿಬಲೆ ಬೆಸ್ತರಂತೆ—ಬದುಕುವ ಸರಸೋತಿ ಪಾರೋತಿಯರಿಗೆ ಜೀವನಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಬರೆಯುವ, ಜೀವನಕ್ಕೆ ರೂಪಧಾರಣೆ ಮಾಡುವ, ಉತ್ಕಟ ಹಂಬಲವಿಲ್ಲ. ರಾಮೈತಾಳರಿಗೆ ಇದೆ. ರಾಮೈತಾಳರು ತಮಗೆ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಬಂದ ಬದುಕಿಗೆ ಕರ್ತೃವೂ ಆಗ ಬಯಸುವವರು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವರಲ್ಲಿ ಹೊಡೆದು ಕಾಣುವುದು, ಅವರ ಬದುಕಿನ ಮುನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವುದು, ಅವರ ಕರ್ತೃತ್ವಶಾಲಿತ್ವವೇ ಹೊರತು ಜೀವನ ಸಂಗ್ರಾಮವಲ್ಲ : ಅವರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಯಾರ್ಜಿತ'ದ್ದೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾಲು.

ಜೀವನವು ಒಡ್ಡುವ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರದೇ, ಮಣಿಸದೇ ಒಪ್ಪಓರಣ ಮಾಡದೇ, ಹೊರಗೆ ನಿಂತಿದ್ದೇನೆಂದು ತಿಳಿದು ತಾನು ಅದರ ನಿರ್ದೇಶಕನೆಂದು ಬಗೆಯದೇ, ಅದರ ಕರ್ತೃವಾಗುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ? ಜೀವನವನ್ನು ಒಂದು ಹಸನಾದ ಸುಖಾಂತ ಕತೆಯಾಗಿ ಪಳಗಿಸುವ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದ ಕರ್ತೃತ್ವಶಾಲಿತ್ವದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬದುಕಿಗೆ ತಾನು ಕರ್ತೃವೂ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ರಾಮೈತಾಳರ ಆಶೆ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕರ್ತೃವಿನ, ಕಲೆಗಾರನ, ಬದುಕನ್ನು ಕಲೆಯಾಗಿ ಬಗೆಯುವವನ ಆಶೆ. ಜೀವನವನ್ನು ಹೀಗೆ ಒಂದು (ಆತ್ಮ)ಕತೆಯಾಗಿ ಅವರು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದರಿಂದ, ಅವರ ಬದುಕಿನೊಳಗೆ ಹೊಕ್ಕಿ ಹೊರಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು— ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸರಸೋತಿ ಪಾರೋತಿ ನಾಗವೇಣಿಯಂಥವರು— ಅವರ ಕತೆ/ಕಲೆಯೊಳಗಿನ— ಅವರು ಹೇಳಿದಂತೆ ನಡೆಯುವ, ಅಥವಾ ನಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಬಯಸುವ— ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸರಸೋತಿ ಪಾರೋತಿ

ನಾಗವೇಣಿಯರನ್ನು 'ಆದರ್ಶ' ಪಾತ್ರಗಳನ್ನಾಗಿ ಕಾಣುವ ವಿಮರ್ಶಕರು, ಸರಸೋತಿ ಪಾರೋತಿ ನಾಗವೇಣಿಯರು ಆದರ್ಶ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಲು ಅವರು ಹೀಗೆ ಟ್ವೈಸ್ ರಿಮೂವ್ಡ್ ಫ್ರೊಂ ರಿಯಾಲಿರಿಟಿಯಾಗಿರುವುದೇ—ಕಾರಂತರ ಕತೆಯೊಳಗಿನ ಪಾತ್ರವಾದ ರಾಮೈತಾಳರು ಕಟ್ಟಲು ಬಯಸುವ (ಆತ್ಮ)ಕತೆಯೊಳಗಿನ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿರುವುದೇ —ಕಾರಣ ಎಂದೂ ಯೋಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ರಾಮೈತಾಳರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಅವರ 'ಸ್ವಯಾರ್ಜಿತ' ಆಶೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಆತಂಕ ಆದರ್ಶಗಳಿವೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಢಿಗಳು ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಶಯಗಳೂ ಇವೆ. ತನ್ನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಕರ್ತೃ ಎಂದು ಜಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಅವರು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಳ್ಳಕವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅವರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮೀರಿಯೂ ಅವರ ನಿಲುವಳಿಯ ಅಂಗವಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಢಿಗಳ ಒತ್ತಾಸೆಯಿಂದಾಗಿ ಅವರ ಸಂಕಲ್ಪ ಬಲದ ವ್ರತಶೀಲತೆಯು ಸರಸೋತಿ ಪಾರೋತಿಯಂಥವರ ನರಬಲಿಯನ್ನು ಬೇಡುತ್ತದೆ ; ಹಾಗೂ ಅವರ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳ ಅಂಗವಾಗಿರುವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಶಯ ಲಚ್ಚನ ನರಬಲಿಯನ್ನು ಬೇಡುತ್ತದೆ.

ಜೀವನವನ್ನು ಕಲೆ/ಕತೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ/ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಹಂಬಲದ ಮೂಲಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಚಾಲನೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಪಾತ್ರ ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ, ಕಾರಂತರ ಆತ್ಮಕತಾ ಸ್ವರೂಪದ ಆಶಯದಿಂದಲೇ, ಕಾರಂತರು ರಾಮೈತಾಳರಿಂದ ಕತೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಂತ ಕಾಲ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಜೀವನವನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವ, ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾಗುವ, ರಾಮೈತಾಳರ ಕರ್ತೃತ್ವಶಾಲಿತ್ವದ ಆಶಯ ಕಾರಂತರ ಮೂಲಭೂತ ಆಶಯವೂ ಕೂಡಾ : ಕತೆಯು ಆತ್ಮ'ಕತೆ'ಯ ಆಶಯವನ್ನುಳ್ಳದ್ದು ಕೂಡಾ. ಕಾರಂತರ ಮೂಲಭೂತ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಒಲವಿರುವುದು ಈ ಕಡೆಗೇ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕಾರಂತರು ರಾಮೈತಾಳರನ್ನು ಗೆಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಮೈತಾಳರು ಮೂರನೆಯ ತಲೆಮಾರಿನ ರಾಮೈತಾಳನಾಗಿ ಮರುಹುಟ್ಟು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಬದುಕನ್ನು ನಿರ್ವಾತದಲ್ಲೆಂಬಂತೆ, ಸಂಕಲ್ಪಬಲದ ಮೇಲೆಯೇ, ರಾಮೈತಾಳ ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ : ತನ್ನ ಫುಲ್‌ಫಿಲ್‌ಮೆಂಟಿಗಾಗಿ ಕಾದು ಕೂತಿರುವ ರಾಮೈತಾಳರ ಸಂಪತ್ತು ರಾಮೈತಾಳನಲ್ಲಿ ನಿಜಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ನಡುವೆ ನಾಗವೇಣಿಯು ಇದೇ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಸಂದುಕಡಿಯದಂತೆ ಕಾಯುತ್ತಾಳೆ. ನಾಗವೇಣಿ ರಾಮೈತಾಳರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅದು ಹೇಗೋ ಸಂಪೂರ್ಣ ತಿಳಿದವಳು. ಮತ್ತು ರಾಮೈತಾಳರೇ ಆಶೆಪಟ್ಟಂತೆ ಅವರ ಸಮಸ್ತ ಸ್ವಯಾರ್ಜಿತ ಆಸ್ತಿಗೂ ಆಶೆಗಳಿಗೂ ಅವಳು ಬಾಧ್ಯಸ್ಥಳು. ರಾಮೈತಾಳರ ಆಶಯಗಳ ಪೂರ್ತಿಗೆ ಅವಳು—

"ನರಗಳನ್ನು ತಿಕ್ಕಿ ತೀಡಿಯಾದರೂ ಬಾಳ್ವೆ ಮಾಡಿ, ಗಂಡನು ಕೈ ಬಿಟ್ಟರೂ ತಾನು ಸತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಟ"ದಲ್ಲಿ—ವ್ರತ ಹಿಡಿದು ಕಾಯುವವಳು. ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಎಲ್ಲ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಿಗೂ (ಕಲಾತ್ಮಕ) ಆವರ್ತನೆಯ ಛಾಪನ್ನು ಕೊಡುವ ಕೊಂಡಿಯೂ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯೂ ಆಗಿರುವವಳು. ಹಾಗೆಂದೇ ಕಾರಂತರ ಬಲವೂ ದೌರ್ಬಲ್ಯವೂ ಮೂರ್ತವಾಗಿ ಆವಿರ್ಭವಿಸುವ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವೆಂದರೆ ನಾಗವೇಣಿಯದೇ.

ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಲ್ಪನಾರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಶರಣು ಹೋಗುವ, ಹೊತ್ತು ಕಳೆಯಲು ಪಿಟೀಲು ಹಿಡಿಯುವ, ಪಿಟೀಲು ಹಿಡಿದು ಕಡಲೆದುರು ಕೂರುವ ನಾಗವೇಣಿ, ಸರಸೋತಿ ಪಾರೋತಿಯರ ಬದುಕಿಗೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದವಳು. ಆದುದರಿಂದ ಅನ್ಯಳು. ಸರಸೋತಿ ಪಾರೋತಿಯರ ಜೀವನಕ್ರಮದ ಸಾರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವಳು ಪಡೆಯುವಷ್ಟರವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ. ನಾಗವೇಣಿಯು ತನ್ನ ಮಗ ರಾಮನನ್ನು ಚುಕ್ಕಾಣಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿದು ಜೀವನ ನೌಕೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿಯಾಳು ಎಂಬ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ, ಕಾರಂತರು ಸರಸೋತಿ ಪಾರೋತಿಯರನ್ನು ಉಳಿಯಗೊಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಸರಸೋತಿ ಪಾರೋತಿಯರೂ ತಮ್ಮ ನರಗಳನ್ನು ತಿಕ್ಕಿ, ತೇದಿಯೇ ಜೀವನ ಮಾಡಿದವರು/ದೂಡಿದವರು. ಆದರೆ ನಾಗವೇಣಿ ತನ್ನ ನರಗಳನ್ನು ತಿಕ್ಕಿ ತೇದಿವರೆ ಅದು ನಿಷ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಅಲ್ಲ : ಅವಳಿಗೆ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೂಪ ಕೊಡುವ ರಾಮೈತಾಳರ ಭೂತ ಹಿಡಿದಿದೆ ; ರಾಮೈತಾಳರೇ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಂತೆ ಮತ್ತು ಹಾರೈಸಿದಂತೆ, ಅವಳು ರಾಮೈತಾಳರಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿ. ನಾಗವೇಣಿಯ ಸ್ವೈರಣೆಗೆ ಕಾರಂತರು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುವುದು ಅವಳ ದಿನನಿತ್ಯದ ಉಪದ್ವ್ಯಾಪಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವಳ ಪಿಟೀಲು ವಾದನದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವೆಂದರೆ, ಅವಳ ಪಿಟೀಲುವಾದನವು ಅವಳ ಆತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವಂತೆ ಪಾರದರ್ಶಕವಾದದ್ದು ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾಗವೇಣಿಯ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಯಾಗಿ ಬರುವ ರಾಮೈತಾಳನೂ ಅಂಥದೇ ಪಿಟೀಲು ವಾದಕ ; ಅವನು ಸಂಗೀತ, ಚಿತ್ರ ಕಲೆಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ. ಅವು ಅವನಿಗೆ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು : ಆತ್ಮಕತೆಯನ್ನು, ಅನುಭವವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಬಹುದಾದ ಪಾರದರ್ಶಕ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು. ಕಾರಂತರು ಕಲೆಯನ್ನು ಬಗೆಯುವುದೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಅನುಭವವು, ಜೀವನವು, ಪಾರದರ್ಶಕವಾಗಿ, ತನ್ನ ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆಯಲ್ಲಿ, 'ಬಾಳ್ವೆಯೇ ಬೆಳಕು' ಆಗಿ, ಬದುಕು ಆತ್ಮ'ಕತೆ'ಯಾಗಿ, ನಿಲ್ಲುವುದೇ ಕಲೆ ಎಂಬುದು ಕಾರಂತರ ಖಡಾ ಖಂಡಿತವಾದ ನಿಲುವು. ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆ ಎಂಬ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ರಸಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಕಾರಂತರ ಈ ನಿಲುವು ಒಂದು ಸೂಕ್ತ ತಿದ್ದುಪಡಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಣದ ವಿಮರ್ಶಕರು

ಕಡಿಮೆ. ಆದರೆ, ಕಲೆ ಹಾಗೂ ಜೀವನಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಇಷ್ಟು ಅ–ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೇ, ಏಕಮುಖವೇ ? ಕಲೆಯು ಜೀವನವನ್ನು, ಜೀವನವು ಕಲೆಯನ್ನು ಕಾಣಿಸುವ ಪಾರ ದರ್ಶಕ ಪದಾರ್ಥವೇ ? ಜೀವನವೇ, ಅದು ಹೇಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ, ಕಲೆಯಾಗು ವುದೇ ? ನಡುವೆ ಏನೂ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲವೇ ? ಹಾಗೂ—ಇದೇ ತರ್ಕದ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಯಾಗಿ—ಜೀವನವೇ ಕಲೆಯೇ, ಬಾಳ್ವೆಯೇ ಬೆಳಕೇ ?–ಎಂಬ, ಕಲಾಕಾರ ಸತತವಾಗಿ ಎದುರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದ, ಕಲಾಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು, ಭಾಷಾ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು, ಕುರಿತ ಮೂಲ ಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ—ಕಲೆಯ ಹಾಗೂ ಜೀವನದ ಮೂಲಭೂತ ನೆಲೆ, ಅವುಗಳ ಒಂಟೋಲಜಿ, ಎಂಥದ್ದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ—ಕಾರಂತರದ್ದು ನೇರ ಸರಳ ಉತ್ತರ. ಅದರಂತೆಯೇ, ನಾಗವೇಣಿಯು ಅಥವಾ ರಾಮೈತಾಳನ ಪಿಟೀಲು, ಅನುಭವದ ನಿರ್ವಿ ಕಾರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ರಾಮೈತಾಳನು ಬರೆಯುವ ಕಡಲಿನ ಚಿತ್ರ, ಕಡಲೇ ಎನ್ನಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

೨. ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತೇ ಮುಖ ?

ರಾಮೈತಾಳ, ಅಜ್ಜ ರಾಮೈತಾಳರಿಗಿಂತ, ಅಮ್ಮ ನಾಗವೇಣಿಗಿಂತ, ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದುವರಿದು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕನ್ನು ಹಸನು ಮಾಡಿ ಕಲೆಯಾಗಿ ಸುವ ಹಂಬಲವನ್ನು ಮೀರಿ, ತನ್ನ ಸಮೂಹದ, ಸಮುದಾಯದ ಒಳಿತನ್ನು, ಹಸನನ್ನು ಹಾರೈಸುತ್ತಾನೆ. ಶಾಲೆ ತೊರೆದು ಅವನು ಅಸಹಕಾರ ಚಳುವಳಿಗೆ ಧುಮುಕುತ್ತಾನೆ. ಊರಿಗೆ ಹಿಂದೆ ಬಂದಾಗ ಪಾನನಿಷೇಧ ಖಾದಿ ಪ್ರಚಾರಗಳಂಥ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಮೂಲಕ ಊರನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಉಪದ್ವ್ಯಾಪದಲ್ಲಿ ತೊಡಗು ತ್ತಾನೆ. ಇವೂ ಕಾರಂತರ ಆಸಕ್ತಿಗಳೇ. ಇದ್ದದ್ದಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಕಾಲು ಚಾಚಿ ಮಲಗುವ ಅನುಕೂಲ ವೇದಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಸಹನೆಯಿಲ್ಲ : ಅವರಿಗೆ ಸಹನೆ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಈ ಅನುಕೂಲ ವೇದಾಂತವು ಸರಸೋತಿ ಪಾರೋತಿಯವರ ಅಪಾರ ತ್ಯಾಗವಾಗಿಯಾದರೂ ಮೂಡಿ ಬರಬೇಕು. ಆದರೆ ಹಾಗೆಂದು ಈ ಅನುಕೂಲ ವೇದಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಉರಿಯುವ ಕೋಪವೂ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಇಲ್ಲ ; ರಾಮೈತಾಳರ ಜೀವನದಲ್ಲೇ ಅನುಕೂಲ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಅದರದ್ದೇ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಿದೆ. ರಾಮೈತಾಳ ಶಾಲೆ ಬಿಟ್ಟದ್ದು, ಅಸಹಕಾರ ಚಳುವಳಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು, ಊರನ್ನು ರಿಪೇರಿ ಮಾಡುವ ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ಇಳಿದದ್ದು, ಇವುಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಟೀಕಿಸು ತ್ತಾರೆ ; ಬದುಕನ್ನು ಕಲೆಯಾಗಿಸುವ ಕ್ಯಾನ್‌ವಾಸಿಗೆ ಇದು ಹಿಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಜವಾ ಬ್ದಾರಿಯಿಂದ ಬದುಕಿದಾಗ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕೇ ಕ್ಯಾನ್‌ವಾಸಿನೊಳಗೆ ಹಿಡಿಸಲಾರದಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದಿರುತ್ತದೆ. ಕೊಟ್ಟ ಕ್ಯಾನ್‌ವಾಸಿನೊಳಗೆ ಕಾಲು ಚಾಚಿ ಮಲಗುವಷ್ಟು ಪುಟ್ಟದಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಬದುಕು, ಎಂದೇ ಕಾರಂತರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ; ಕಡಲನ್ನು

ಬರೆಯಲು ಕ್ಯಾನ್‌ವಾಸೇ ಸಾಲದು ಎಂದು ರಾಮೈತಾಳನಿಗೆ ಪದೇ ಪದೇ ಅನ್ನಿಸಿದಂತೆ ಕಾರಂತರು ಕ್ಯಾನ್‌ವಾಸನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು ಬದುಕನ್ನು ಅದರೊಳಗೆ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ. ಈ ಕ್ಯಾನ್‌ವಾಸೇ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಲೆ. ಕಲೆ ಜೀವನವನ್ನು ಅದರ ಸಮಗ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲುದು ಎಂಬುದು ಅವರ ಧೋರಣೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಹಿಡಿದಿಡಲ್ಪಟ್ಟ ಬದುಕೆಂಬುದು ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನದ ಸಾಫಲ್ಯವಾಗಿ, ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಉಸಾಬರಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೋಗದಿರುವ, ನಮ್ಮ ಮೈಮೇಲೆ ಒತ್ತಡ ಬಿದ್ದಲ್ಲದೇ ಯಾವುದನ್ನೂ ಮೈಮೇಲೆ ಎಳೆದುಕೊಳ್ಳದಿರುವ ಅವರವರನ್ನು ಅವರವರಷ್ಟಕ್ಕೆ, ಅವರವರ ಪಾಡಿಗೆ, ಬಿಡುವ ಮಿತಿ/ಸಂಯಮವಾಗಿ ಉಪಸಂಹಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಕಲೆ/ಜೀವನ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸುವವರು, ಇದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಅಂಥದೇ ಜೀವನ/ಕಲೆಯನ್ನು ಉಂಡು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದವರು : ರಾಮೈತಾಳನಿಗೆ ನಾಗವೇಣಿ ಮತ್ತು ಮೇಡಮ್ ನೋವಾ ಇದ್ದಂತೆ ; ಇವರು, ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಉಳಿಕೆಯಾದರೆ ಅದನ್ನು ಕಲೆಯಲ್ಲೂ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಕೆಯಾದ್ದನ್ನು ಜೀವನದಲ್ಲೂ ನಿರಾಯಾಸವಾಗಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಪರಿಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿ ಕೃತಾರ್ಥರಾಗಬಲ್ಲವರು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಹೆಚ್ಚೂ ಕಡಿಮೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾದ ಬದುಕನ್ನು/ಕಲೆಯನ್ನು, ಆದರೆ ಮುಖ್ಯವೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ, ಬದುಕುವವರು/ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವವರು. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನ/ಕಲೆಯ ಸಾಫಲ್ಯವೆಂಬ ಈ ಮಿತಿ/ಸಂಯಮದಿಂದಾಗಿ ಕಾರಂತರ ಸಮುದಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಮಾನಾಂತರ ಜೀವನಾನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದ ಪುಟ್ಟ ಪುಟ್ಟ ದ್ವೀಪ ಸ್ವರೂಪದ ಜನರ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತ ; ಈ ಜನರು ಸಮುದಾಯವಾಗುವುದು ಒಬ್ಬರನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು, ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಸ್ಪಂದಿಸಬಲ್ಲರು, ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸುವ ಅವರೂ ಅಂಥದ್ದೇ ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಬದುಕಿದವರು, ಎಂಬ ಸಮಾನ ಅನುಭವಗಳ ಸಮಾನಾಂತರ ಸಹೃದಯತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ರಾಮೈತಾಳ ಮೇಡಮ್ ನೋವಾಳನ್ನು ಮೇಡಮ್ ನೋವಾ ರಾಮೈತಾಳನನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಪರಸ್ಪರರ (ಬದುಕಿನ ನೇರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಅವರವರ) ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚುವ ಸಹೃದಯತೆಯಲ್ಲಿ. (ಚೋಮನೂ ದುಡಿ ಹಿಡಿಯುವ ಕಲೆಗಾರನಾಗದೇ ನಮಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಕಾರಂತರ ಭಾವನೆ.)

ಬದುಕು ಮತ್ತು ಕಲೆ ಎಷ್ಟೇ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ ಎಂಬ ಕಲೆಯ ಕುರಿತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ, ಇನ್ನುಳಿದ ಸಂಭಾವ್ಯ ಆಶಯಗಳಲ್ಲದೇ, ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ತಿಗೊಳಿಸಬಲ್ಲುದು, ಬೆಳೆಸಬಲ್ಲುದು, ಮುಂದುವರಿಸಬಲ್ಲುದು, ಎಂಬ ವಿಕಸನ

ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಮಿಳಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಬರಹಗಾರರ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಈ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಕೆಳದರ್ಜೆಯ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಬರಹಗಾರರ ಪಾಲಿಗಂತೂ—ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆ ಎಂಬ ಪಂಥದವರಿಗಂತೂ—ಬದುಕೆಂಬುದು ಒಂದು ಅನಗತ್ಯ ತೊಡಕು, ಅನಿವಾರ್ಯ ಈವಿಲ್, ಕಲೆಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ. ವಿಕಸನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಾಲವನ್ನು ಗಣನೆ ಮಾಡುವುದು ಇತಿಹಾಸವೆಂಬ ಕಲಾತ್ಮಕ ಓರಣದ ಬದುಕಾಗಿ. ಜೀವನವನ್ನು ಕಲೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ ಈ ಹಂಬಲ, ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ಜೀವನಕ್ಕೆ ದೊರೆಯುವ ಎರಡನೆಯ ಸ್ಥಾನದ ಈ ಕಲಾ ಉದ್ಯೋಗದ ಆಶಯಗಳೇ ಬೇರೆ, ಹಾಗೂ ಜೀವನವೇ ಅದು ಹೇಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕಲೆ, ಮತ್ತು ಕಲೆಯೇ, ಅದು ಹೇಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ, ಜೀವನವೂ ಎಂಬ ಕಾರಂತರ ಕ್ರಮ ಬೇರೆ. ಕಾರಂತರ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ವಿಕಸನವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ವರ್ಜಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆ ಬಯಸುವ ವಿಕಸನವು ಜೀವಿತಾವಧಿಯೊಳಗೆ ನಡೆದು ಮುಗಿಯುವ ಅಥವಾ ನಿಖರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಳತೆಗೆ ಸಿಗುವ ಕಾಲಘಟ್ಟದೊಳಗೆ ಆದಿ ಅಂತ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ, ಬದುಕು ಆತ್ಮ'ಕತೆ'ಯಾಗುವ ಘಟನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾರಂತರ ಕಾಲಗಣನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಂಡಾಗಲೂ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಅವಕಾಶದ ಬೀಸಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಆವರ್ತನೆಯೇ ಹೊರತು ಪರಿವರ್ತನೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. **ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿ**ಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಫಲವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ/ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಕತೆ ಎಂದು ಅಥವಾ ಇದು ಕಳೆದು ಹೋದ ಕಾಲದ/ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಕುರಿತ ಹಳಹಳಿಕೆಯನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಪಡೆದ ಕತೆ ಎಂದು,ಎರಡು ರೀತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಾಯಶಃ ಸತ್ಯ ಇವೆರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಇದೆ ; ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಈ ಎರಡೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮೂಲನೆಲೆಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವಂತೆಯೂ ಇದೆ : ಹಾಗೂ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೇವಲ ಕಾರಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಧೋರಣೆಯಾಗಿರದೇ ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಮುದುಕಿಯರ ಬಗ್ಗೆ ಮರುಕ ಪಡುವ ಲೇಖಕರಾಗಿ ಕಾರಂತರು ಬೇರೆ, ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾರಂತರು ಬೇರೆ, ಎಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯಲೋಕದ ಜನಜನಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ, ಕಾಲ್ತೊಡಕೆನ್ನಿಸುವ, ಧೋರಣೆಗಳ ಬಗೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಅನಾದರವನ್ನು ಸುಲಭದಲ್ಲಿ ನಿಭಾಯಿಸುವ ಅನುಕೂಲಸಿಂಧು ಒಡೆದು ಆಳುವ ನೀತಿ ಇರುವಂತೆ ನನಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. **ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿ**ಗೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುವ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು, ಬದುಕನ್ನೇ ಕಲೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾರಂತರ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ, ಪರಿವರ್ತನೆಗಳೇ ಆಗಿದ್ದಾಗಲೂ, ಅವು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವನಿರ್ಧಾರಿತ ಗುರಿಗಳನ್ನು ಓತಪ್ರೋತವಾಗಿ ತಲುಪುವ, ಗುರಿ

ಮುರಿತಣಿವನ್ನು ಕಾಣುವ, ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬಿಗಿನಿಂಗ್ ಮಿಡ್ಲ್ ಮತ್ತು ಎಂಡ್ ಇರುವ, ಬಿಗಿನಿಂಗ್–ಎಂಡನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಆವರ್ತನೆಯೂ(ಯೇ) ಹೌದು. ಮಣ್ಣಿಗೆ ಮರಳುವುದು, ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಆವರ್ತನೆ ; ಹೊರಟಲ್ಲಿಗೇ ತಿರುಗಿ ಬಂದು ನೆಲೆಯೂರುವುದರಲ್ಲೇ, ಜೀವನಾರಂಭದ ಎಲ್ಲ ಲೂಸ್ ಎಂಡ್ಸ್‌ನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲೇ, (ರಾಮೈತಾಳನಂತೆ ಹೊಗೆಸೊಪ್ಪು, ಗೋವೆ ಬೀಜ ಬೆಳೆಸಿ) ಬದುಕಿನ 'ಕೃಷಿ' ಮಾಡುವುದರಲ್ಲೇ, ಬದುಕೇ ಕಲೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ, 'ಆತ್ಮಕತೆ'ಯಂತೆ ಜೀವನ ಕನ್‌ಕ್ಲೂಷನ್ನಿನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ, ಪರಿವರ್ತನೆಯೂ ಆವರ್ತನೆಯೇ ಎಂಬ ಕಾರಂತರ ತೀರ್ಮಾನ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಲ್ಲದ, ಮಣ್ಣಿಗೆ ಮರಳದ, ಬದುಕಿನ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಮಾಡದ ಲಚ್ಚ ಉಲ್ಕೆಯಂತೆ ಉರಿದು ಬೂದಿಯಾಗಿ ರಾಮೈತಾಳ–ನಾಗವೇಣಿಯರ ಹೊಗೆ ಸೊಪ್ಪಿನ ತೋಟಕ್ಕೆ ಗೊಬ್ಬರವಾಗುತ್ತಾನೆ.

....ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಸಾಲನ್ನು ಓದಲೂ ಕಷ್ಟವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಪುಲವಾದ ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ನುರಿಸಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಯಂತ್ರದಂತಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ! ಆದರೆ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನ ಇಂಥ ಕೆಲಸದಿಂದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ರುಚಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನೆಲೆಯಾಗಿರುವ ಮೆದುಳಿನ ಭಾಗವೇಕೆ ಸವೆದು ಹೋಗಬೇಕು ? ತಿಳಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ ನನಗೆ ! ಆದರ ಇಂಥ ರುಚಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನಾಶವು ನಮ್ಮ ಆನಂದ ಭಾವವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ; ಇದಲ್ಲದೆ, ಇದರಿಂದ ಬಹುಶಃ ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿನ ಭಾವುಕತೆಯ ಅಂಶವು ದುರ್ಬಲಗೊಂಡು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಗಳು ಕೂಡ ಊನಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

—ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಡಾರ್ವಿನ್
(ಆತ್ಮಕಥೆಯಲ್ಲಿ)

ಮಾಸ್ತಿ ಕತೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ತಿಳುವಳಿಕೆ

– ಡಿ. ರಘುನಾಥರಾವ್

೧೯೦೯–೧೦ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಮೊದಲ ಕತೆ 'ರಂಗನ ಮದುವೆ' ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ, ಅವರು ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕೊನೆಕೊನೆಯ ವರೆಗೂ ಒಂದೇ ಸಮನೆ ಕತೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಹೋದದ್ದು ಈಗ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವಂಥದೇ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮತ್ತು ಪೌರಾಣಿಕವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕತೆಗಳು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿರ ಹತ್ತಿರ ಸಮ ಸಮವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕತೆಗಳಿರುವುದು 'ಸಾಮಾಜಿಕ' ಎಂಬ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿಸಬಹುದಾದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ. ಪೌರಾಣಿಕ ಕತೆಗಳು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಆ ಗುಂಪಿನಲ್ಲೂ ಕೆಲವು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕತೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿದೆ. ಆದರೆ, ಅವರು ತಮ್ಮ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡರೂ, ಅವರ ಕತೆಗಳ ಆಶಯ–ಧೋರಣೆ ಮತ್ತು ಆಕೃತಿಗಳು ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಮೊದಲ ಕತೆಯನ್ನು ಬರೆದಾಗ ಯಾವ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳಿದ್ದರೋ ಅದು ಮುಂದೆ ಬದಲಾಗದೆ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ.

ನವೋದಯದ ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಸ್ತಿ ಬರೆಯಲು ತೊಡಗಿದ್ದು. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ, ನವ್ಯ, ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಗಳು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಅವರು ಬರಿಯುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರೂ, ಆ ಚಳವಳಿಗಳು ಅವರ ಕತೆಗಳ ಆಶಯ, ವಿನ್ಯಾಸ, (ಆಕೃತಿ) ಮನೋಧರ್ಮದ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮೊದಲ ಕತೆಯಲ್ಲಿ, ಅವರು ಬದುಕನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೋ, ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೋ–ಅದೇ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಹರಿಗಡಿಯದೆ ಹರಿದಿದೆ. ಅದೇ ಹದ, ಅದೇ ಪಾಕ.

ಅವರ ಸುದೀರ್ಘ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯ ಅವರಿಗೆ ಕಂಡುಬರಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಪರಂಪರಾಗತ ಮೌಲ್ಯ–ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಬಗೆಗಿರುವ ಅವರ ಗಾಢವಾದ ನಂಬಿಕೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರು ಬರೆದಿರುವ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಧಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನವು ಐತಿಹಾಸಿಕ–ಪೌರಾಣಿಕಗಳಾಗಿರುವುದು ಸಹಜ ವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕತೆಗಳೂ ಕೂಡ, ಕಾಮ–ಪ್ರೇಮ, ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳಂಥ ಮೂಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತವೇ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ಪರಂಪರೆ ಅವರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅವರ ಕತೆಗಳ ಬೆನ್ನಿಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಮುಖ ವಿಮರ್ಶಕರೆಲ್ಲರೂ ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ತಿಳುವಳಿಕೆ'ಯ ಸ್ವರೂಪ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಶಕ್ತಿ, ಮಿತಿ ಮತ್ತು ಸಂಕೋಚಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮನೋಧರ್ಮ, ಪ್ರಜ್ಞೆ, ನಿಲುವು, ನೆಲೆ, ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಅವರು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ, ಕೀರ್ತಿಸುವ, ಅದರ ಇತಿ–ಮಿತಿ, ಸಂಕೋಚ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಿದೆ. ಅವರ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅವರ ಕತೆಗಳ ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆ, ವಿನ್ಯಾಸ, ಭಾಷೆ–ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ತಂತ್ರದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಛಾಪನ್ನು ರಬ್ಬಾಗಿ ಒತ್ತಿದೆ. ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಪಾರಂಪರಿಕ–ಧಾರ್ಮಿಕ ಎನ್ನಬಹು ದಾದಂಥದು. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ, ಮಾಸ್ತಿ ಕತೆಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ ಎಂ.ಜಿ.ಕೆ. ಯವರು ಅವರ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯನ್ನು 'ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ'ವೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದಲ್ಲದೆ, ಅವರ 'ಸಾರ್ಥಕ' ಕತೆಗಳ 'ಶಕ್ತಿ' ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಬಂದುದಾಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪ್ರಮುಖ ವಿಮರ್ಶಕ ಜಿ. ಹೆಚ್. ನಾಯಕರು, "ಮಾಸ್ತಿ ಯವರದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಶಯಪರವಾದ ಬರವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ 'ತಾಳಿಕೆ'ಯ ಗುಣದ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳ ಒತ್ತು ಎನ್ನುವ ಅವರು ಮಾಸ್ತಿ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗೆರೆ ಕೊರೆದು ತೋರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೆಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್, ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ, ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಮುಂತಾದವರ ಲೇಖನಗಳೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ, ಕೆಲವರು ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಂತಿದೆ. "ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯನ್ನು ಜಡ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿ ಕತೆಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗದು" ಎಂಬುದಾಗಿ ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯವರು ಹೇಳಿದರೂ ಅವರು ಬಳಸಿರುವ ಪದ ಅದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಎಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯ ಸಂಕೋಚವನ್ನು ಮಾಸ್ತಿ ಮೀರಿದ್ದಾರೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಕತೆಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆ–ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿ

ಸಿರುವುದು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಂಬ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಉದಾರವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದಾಗಿ, ಮಾಸ್ತಿ ಕತೆಗಳು ಎದುರಿಸ ಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಸಂಕೋಚ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ತೆರೆದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ನೋಡ ಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಪರಂಪರೆ–ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂಬ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಜಡವಾದುದು, ಸಂಕೋಚಗೊಳಿಸುವಂಥದು, ನಿರ್ಜೀವವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಅಮಾನವೀಯ. ಆದರೆ, ಪರಂಪರೆ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಜೀವಂತವಾದ ಸತ್ವ. ಬದುಕಿಗೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತರುವಂಥದಾದರೂ ಬದಲಾವಣೆಗೆ, ಚಲನೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಬದುಕಿನ–ಕಾಲದ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಪರಿಷ್ಕಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹರಿಗಡಿಯದೆ ಮುಂದುವರಿಯುವಂಥಾದ್ದು. ಅಂದರೆ–ಸಾತತ್ಯ ಉಳ್ಳದ್ದು. 'ಮಾಸ್ತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಈ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಾಸ್ತಿಯವರನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಲೇಖಕನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಅವನ ಕಾಲದ ಪ್ರಭಾವವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಅವರ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಉದ್ಯೋಗ, ಅಧ್ಯಯನ ಇತ್ಯಾದಿ ಗಳಿಂದಲೂ ಅದು ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಿ ಬರೆಯಲಾರಂಭಿಸಿದ್ದು ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ನೇರ ಪರಿಣಾಮ ಅದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ನವೋದಯ ಲೇಖಕರು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದರು. ಒಂದು : ತೀವ್ರವಾಗಿ, ಭಾವುಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆ–ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದು. ಇನ್ನೊಂದು ; ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ–ಧರ್ಮದ ಲೋಪ ದೋಷಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯ ಮನೋಧರ್ಮದ್ದು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ, ಅವರ ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳ ಜತೆಗೆ ಕಸಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ನಡೆಯಿತು. ಕುವೆಂಪು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಕೃತಿಗಳ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಸಿಕ್ಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರಾಗತ ಮೌಲ್ಯ ಗಳನ್ನು 'ಇಂದಿನ' ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತುತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಬದುಕಿನ ಜಡವಾದ, ಅಮಾನವೀಯವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ, ಉದಾರಗೊಳಿಸುವ, ಮಾನವೀಯಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅವರ ಕತೆಗಳ ಹಿಂದಿರು

ವುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಕೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು, ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಲೇ ಭಾರತೀಯ ಬದುಕಿನ ಮೂಲ ಲಯ ಮತ್ತು ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು 'ಇಂದಿ'ಗೆ ಒಗ್ಗುವಂತೆ ಪರಿಷ್ಕಾರಗೊಳಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿ ಅವರದು. ಅಂದರೆ, ಭಾರತೀಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಅವರ ಕತೆಗಳು ಹಿಗ್ಗಲಿಸುತ್ತಲಿವೆ ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ, ಅವರ ದೃಷ್ಟಿ ಜಡವಾಗದೆ–ನವ್ಯವಾಗಿದೆ; ಆದರೆ, ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೇ ಅವರ ಕತೆಗಳ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದು ವಿನ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿ ಸಂಕೋಚಗೊಳಿಸಿರುವುದೂ ನಿಜವೇ. ಆಳದಲ್ಲಿ, ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಜೀವನದ ಪರವಾಗಿ 'ವಕೀಲಿ' ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೇನೋ ಎಂದೆನಿಸುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ. ಅವರ ಕತೆಗಳು, ಒಂದು ಕಡೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕತೆಯ ಇಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು–ಸಂಕೋಚವನ್ನು ಮೀರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ 'ಪರಂಪರೆ'ಯ ಸಾತತ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಲೂ ಹೆಣಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಎದುರಿಸಿದಾಗ ಅವರು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅವರ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು, ಮಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಅವರದು ರಿನೆವಲ್‌ನ-ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಕೆಲವು ಕತೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಅನ್ಯಧರ್ಮ, ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದಿರುವ ಕತೆಗಳು ಸುಲಭವಾಗಿ ಈ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿವೆ. ಆದರೆ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಗಳು ಕೀರ್ತನೆಯ ಧಾಟಿಗಿಳಿದು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಭಾವುಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅವು ನೋಡಿವೆ. ಪರನಾಡಿನ ಜೀವನ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಕತೆಗಳು ರೂಢಿಗೆ–ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿಸ್ಸಂಕೋಚವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ 'ಸಾರಿ ಪುತ್ರನ ಕಡೆಯ ದಿನ'ಗಳಂಥ ಕತೆಗಳೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿವೆ. ಇಂಥಾ ಕಡೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಇಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುವುದು ಸುಲಭವಾಗಿರಬಹುದು. 'ವಿಚಿತ್ರ ಪ್ರೇಮ'ವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬಹುದು. 'ವಿಚಿತ್ರಪ್ರೇಮ' ನಮ್ಮ ಪರಿಸರದ್ದಲ್ಲ. ಚಾಟ್‌ಲೈಟ್‌ಪ್ರಭು, ವಾಲ್ಟೇರ್ ಮತ್ತು ಲ್ಯಾಂಬರ್ಟ್‌ರ ಜತೆಗಿನ ಚಾಟ್‌ಲೈಟ್‌ಪ್ರಭವಿಯ ವಿಚಿತ್ರ ಮತ್ತು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುವ ಪ್ರೇಮ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆ ಕತೆ ನಿಸ್ಸಂಕೋಚವಾಗಿ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ನೀತಿ–ನಿಯಮಗಳ ಪ್ರಕಾರವೂ ಅನೈತಿಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿ, ಅದರ ಬೆಲೆಗಟ್ಟಲು ಆ ಕತೆ ತೊಡಗಿದೆ. ಪ್ರೇಮದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮಾಸ್ತಿಗಿರಬಹುದಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಈ ಕತೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

"ಆಂಗ್ಲ ನೌಕಾ ಕ್ಯಾಪ್ಟನ್" ಕತೆ ನಮ್ಮ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆದರೂ ಕತೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಪಾತ್ರಗಳು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನವಲ್ಲ. ಕ್ಯಾಪ್ಟನ್ ಹ್ಯಾರಿಯ ಪತ್ನಿ ನೆಲ್‌ಳ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಅಧಿಕಾರಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದ ನೆಲ್ ತಳಮಳಗೊಳ್ಳುವುದು, ಪತಿಯಿದ್ದ ಹಡಗು ಮುಳುಗಿ ಹೋದ ಸುದ್ದಿ ಬಂದದ್ದು, ನೆಲ್‌ಗೆ ಗರ್ಭಪಾತವಾಗಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆ ಸೇರುವುದು, ಬದುಕುಳಿದ ಹ್ಯಾರಿ ವಿಷಯ ತಿಳಿದು ತಳಮಳಗೊಳ್ಳುವುದು, ಪತ್ನಿಯನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸುವುದೋ ಬೇಡವೋ ಎಂಬ ತಳಮಳಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕತೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಕನ ಸಲಹೆಯಂತೆ ಅವಳನ್ನು ಮುಕ್ತ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಕ್ಯಾಪ್ಟನ್ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಾವುಕತೆಯ ಅಂಶ ಈ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂತಿದ್ದರೂ ವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಕ್ಷಮೆ ಬದುಕಿನ ದೊಡ್ಡ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಕತೆ ಹೇಳಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಇದು ನಿರೂಪಕನ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಕೂಡ ಆಗಿರುವುದು ಮುಖ್ಯ.ಆಸೆ ಅಥವಾ ಕಾಮವನ್ನು ಜಯಿಸುವುದು ಹೆಣ್ಣಿಗಾಗಲಿ, ಗಂಡಿಗಾಗಲಿ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಕತೆ ಹೇಳಿದೆ. ಆಸೆಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಋಷಿ–ಮುನಿಗಳಿಗೂ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಪಾಡೇನು ಎಂಬಂಥ ಪರಂಪರಾಗತ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೇ ಈ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಅಹಲ್ಯೆಯ ಕತೆಯನ್ನು ಇದು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ನೆಲ್ ದೇಹದ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾಳೆ ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೆ, ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಆಕೆ ಜಾರಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಕತೆ ತುಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಇದು ಅವಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ವಿಧಾನ. ಆದರೂ, ಯಾರಾದರೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಸಂಕೋಚವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರೆ, ಅದು ಅವರ ತಪ್ಪಲ್ಲ.

ಎಂಬತ್ತು ವರ್ಷ ಕಳೆದು ಹೋಗಿದ್ದರೂ ಕಾಮದ 'ಚಪಲ'ವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಮುದುಕನೊಬ್ಬನ ಚಿತ್ರ 'ಮುಪ್ಪಿನ ಚಪಲ'ದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಎಂತಹ ತಪಸ್ವಿಗೂ, ಸನ್ಯಾಸಿಗೂ ರೂಪದ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು (ಆಸೆ/ಕಾಮ) ಜಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ; ಒಂದೊಮ್ಮೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿದ್ದರೆ ಅದು ದೈವ ಕೃಪೆ/ಕರುಣೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು 'ಒಂದು ಹಳೆಯ ಕತೆ' ಹೇಳಿದೆ. ಕಾಮದ ಸೆಳೆತ ಇಂದು ನಿನ್ನೆಯದಲ್ಲ, ಅದು ನಿರಂತರವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಕತೆಯ ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಕಾಮ ಅದಮ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಅವರ ಕತೆಗಳು ವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಸಂಯಮದ ಪರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೀತಿ–ರಿವಾಜುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಕಾಮ–ಪ್ರೇಮ ; ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡುಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳ ಅದಮ್ಯತೆ, ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವರ ಕತೆಗಳು ಹಲವು ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ನೋಡಲು ತೊಡಗುತ್ತವೆ.

ಮಾರ್ಚ್–ಏಪ್ರಿಲ್ ೧೯೯೪/೫೯

ನಿಗ್ರಹಪರವಾದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಉಸಿರಾಡುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬದುಕನ್ನು ಅಲ್ಲೋಲ ಕಲ್ಲೋಲಗೊಳಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಕಾಮ(ಆಸೆ)ಕ್ಕಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕತೆ 'ಗೌತಮಿ ಹೇಳಿದ ಕತೆ' ತುಂಬ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದೆ. ನಿಗ್ರಹವೇ ಪರಮ ಮೌಲ್ಯವೆಂಬುದು ಈ ಕತೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಕತೆ ಈ ಇಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಎದುರಿಸಿದೆ. ಮಾಲಿನಿ (ಗೌತಮಿ) ನಿಗ್ರಹದ ಬದುಕನ್ನೇ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಹಠ ಹಿಡಿದು ಅನಸೂಯೆ–ಪ್ರಿಯಂವದೆಯರಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸಿದ್ದರ ಹಿಂದೆ ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿದೆ. ಮೂಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಮತೋಲವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವದು.

ನಿರೂಪಕ ಹೇಳುವ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ :

"ಮರದ ತಳಿರಂತೆ ಬಳ್ಳಿಯ ಹೂವಂತೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಸೆ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಾರ, ಸಹಜ ವ್ಯಾಪಾರ.* [ಪುಟ. ೪೨೦]

ಕತೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗೌತಮಿಯ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ :

"ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾನು ಹುಡುಗಿಯರಿಗೆ ಬಹು ವಯಸ್ಸಾಗುವ ಮುನ್ನ ಮದುವೆ ಆಗಲಿ ಎನ್ನುವುದು. ಎಲ್ಲರೂ ಮಾಲಿನಿಯಲ್ಲ.... ವಯಸ್ಸು ವಯಸ್ಸೇ.... ನಿಮ್ಮಂತೆ ಮದುವೆ ಆದರೂ ಆಗಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಹೆಣ್ಣು ಸರಿಯಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೊತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು." [ಪು. ೪೨೪]

ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಗಳ ಆರೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಹಿತವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಕಾಮದ ಸಹಜಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತಕ್ಕ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಕೊಡುವುದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಕತೆ ಹೇಳಿದೆ. ಆಶ್ರಮದ ಹತ್ತಿರದ ಹಳ್ಳಿಯ ಹುಡುಗಿ ಮಾಲಿನಿ ಚಿಕ್ಕ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಆಶ್ರಮವನ್ನು ಸೇರಿ, ಆಶ್ರಮದ ದತ್ತ–ಭಾರದ್ವಾಜ ಮುಂತಾದ ಹುಡುಗರ ಜತೆ ಯಾವುದೇ 'ಹುಳ್ಳಿಲ್ಲದೆ' ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಎಂದೋ ಯಾರೋ ಹಾಸ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮದುವೆಯಾಗುವುದಿದ್ದರೆ ಈ ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಯಾರನ್ನು ಆಗುತ್ತೀಯಾ ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ, ಆಗುವುದಿದ್ದರೆ ಭಾರದ್ವಾಜನನ್ನು ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅಚಾನಕ್ ಯಾರೋ ಕೇಳಿದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಅವಳ ಮನಸ್ಸಿನಾಳಕ್ಕಿಳಿದು, ಅಲ್ಲಿ ಬೆಚ್ಚನೆಯ ಕಾಮ ಭಾವ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಹಬ್ಬುತ್ತಾ

---

* ಮಾವಿನಕೆರೆ ರಂಗನಾಥನ್ ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ, "ಮಾಸ್ತಿ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಕತೆಗಳು" ಸಂಪುಟಗಳಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಹೋದುದನ್ನು ಕತೆ ತುಂಬ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದೆ. ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಜತೆಜತೆಯಲ್ಲಿ ಅಲೆದಾಡುವುದು, ಪ್ರತಿ ವರ್ಷದಂತೆ ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿ ಹರಿಯುವ 'ಮಾಲಿನಿ'ಯು ಈ ದಡದಿಂದ ಆ ದಡಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಬರುವ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಸ್ನೇಹಿತರು ಮಾಡುವುದು ; ಮಾಲಿನಿ ಆತಂಕಗೊಂಡು ತಳಮಳಿಸುವುದು, ಉತ್ಕಟತೆಯಿಂದ ಮಾಲಿನಿಯನ್ನು ಭಾರದ್ವಾಜ ಮುತ್ತಿಡುವುದು, ಭಾರದ್ವಾಜ ನದಿಗೆ ಬಲಿಯಾದಾಗ ಅವಳ ಮನಸ್ಸು ಬರಿದಾಗುವುದು, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಅವರ ರಾಗದ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಹುಚ್ಚಿಯಂತಾದ ಮಾಲಿನಿ ಹೊಳೆಗೆ ಹಾರಿಕೊಂಡಾಗ ದತ್ತ ಅವಳನ್ನ ರಕ್ಷಿಸಿದ್ದು, ಯಾಕೆ ಉಳಿಸಿದೆ ಎಂದಾಗ ವಿಧಿಯ ಆಶಯ ಅದಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುವುದು, ಅವಳು ತನ್ನನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದೆ ದತ್ತನ ಸೆಳೆತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ, ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ಕಂಡು, ತನ್ನ ಆಸೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಗೋಗರೆವುದು, ದತ್ತ ಅದನ್ನೊಪ್ಪದೆ ತಾವಿಬ್ಬರೂ ನಿಗ್ರಹದ ಬದುಕಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸಿಹೇಳುವುದು, ಆದರೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಕಟ್ಟು ಸಡಿಲವಾಗಿ ಆಕೆ ದತ್ತನ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು ಬೇಡುವುದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಕಾಮದ ಈ ಬಗೆಯ ಉದ್ವೇಗ ಸಹಜವೆಂಬುದನ್ನು ಕತೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ, ಕತೆಯ ಒತ್ತು ನಿಗ್ರಹದ ಮೇಲೆ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸದಿರಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹದ ಬದುಕಿಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ. ಪ್ರವೃತ್ತಿ–ನಿವೃತ್ತಿಗಳ ತೀವ್ರ ಸೆಣಸಾಟ ಅವಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಿತ್ತು. ನಿಗ್ರಹವೇ ಅವಳ ಪಾಲಿಗೆ ಸರಿ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದಂತಿದೆ. ಈ ಸಂಕೋಚ ಅವರ ಮಿತಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕತೆಯ ವಿವರಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ.

ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಸಮಾಜದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಪ್ರಣಯ ಅಂಕುರಿಸುವ, ಅರಳುವ ಪರಿಯನ್ನು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಶೋತ್ತರಗಳ ಸಮಾಜದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ಮತ್ತು ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗುವ 'ತಿಕ್ಕಾಟ'ವನ್ನು 'ವೆಂಕಟಶಾಮಿಯ ಪ್ರಣಯ' ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಬಿರುಕಿನಿಂದಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ನೋವನ್ನು ತಳಮಳವನ್ನು ಈ ಕತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದೆ. ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅಮಾನವೀಯತೆ, ಅಸಾಧುತೆಯನ್ನು ಈ ಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾಸ್ತಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ವೆಂಕಟಶಾಮಿ ರೂಢಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವುದನ್ನು ಕತೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿದೆಯೆಂಬುದೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ, ಸಮಾಜದ, ಸನ್ನಿವೇಶದ ಜತೆ ಸೆಣಸುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನೇ ಕೊಡದೆ ಅವನನ್ನು ಸಾಯಿಸಿಬಿಡುವುದು, ಅವರಲ್ಲಿರುವ ಸಂಕೋಚದಿಂದಾಗಿಯೇ ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅದು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮೂರು ರಾತ್ರಿ ಹುಡುಗಿಯ ಜತೆ ಕಳೆದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹುಡುಗನ ಕೈಲಿ ಹೇಳಿಸಿ, ದುರಂತವಾಗಿಸಿ, ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸದೆ ಜಾರಿಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತಾ

ರೇನೋ ಎನ್ನಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. 'ಗೌತಮಿ ಹೇಳಿದ ಕತೆ'ಯ ಗೌತಮಿ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಣಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯುವ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದು, 'ಆಚಾರವಂತ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್‍ರು'ವಿನಲ್ಲಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರರನ್ನು ಸಾಯಿಸುವುದು; 'ನಳಿನಿಯ ತಂದೆ'ಯಲ್ಲಿ ನಳಿನಿಯ ತಂದೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ತೀರ್ಥಯಾತ್ರೆಗೆ ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಇವೇ ಮುಂತಾದುವು ಅವರು ಯಾವ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕುಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ, ಕತೆ ವೆಂಕಟಶಾಮಿಯ ಪ್ರಣಯವನ್ನ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಡೊಂಬರ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಕರೆಸಲು ಮಗ ಅಂಗಲಾಚಿದರೂ ಯಾರೂ ಗಮನ ಕೊಡದಿರುವುದನ್ನು ಮಾಸ್ತಿ ಟೀಕಿಸುವುದು, ಮಗನ ಕೊನೆಯ ಆಸೆಯನ್ನು ತಂದೆ ಈಡೇರಿಸಲು ಒಪ್ಪುವುದು ಇವೇ ಮುಂತಾದುವು ಮಾಸ್ತಿ ಜಡವಾದುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅವರ ಕತೆಗಳು ಜಡ ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯ ಪರವಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೇ ಅವರು ಪ್ರಮುಖ ಲೇಖಕರಾಗಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾಮ–ಪ್ರೇಮದ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು 'ವೆಂಕಟಿಗನ ಹೆಂಡತಿ' ಚಿತ್ರಿಸಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡುಗಳ ನಡುವಿನ ಸೆಳೆತಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಕೇವಲ ಶರೀರ ಮಾತ್ರವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಈ ಕತೆಯ ರಂಗಿ ರೆಡ್ಡಿಯ ಆಸ್ತಿ–ಗತ್ತಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತೆತ್ತುಕೊಂಡು, ಎಚ್ಚತ್ತುಕೊಂಡು ಹಿಂದೆ ಬಂದು ವೆಂಕಟಿಗನ ಕಾಲನ್ನು ಹಿಡಿದು ಬೇಡಿಕೊಂಡು, ಕ್ಷಮೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಅಹಲ್ಯೆಯ ಕತೆಯ ವಿನ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವಲ್ಲವೇ ಇದು? ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಅದೃಷ್ಟದ ಹೆಣ್ಣು' ಮತ್ತು 'ಆಚಾರವಂತ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್‍ರು' ದಂಥ ಕತೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು.

ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡ–ಹೆಂಡಿರಂತೆ ಬದುಕಿದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಒಂದು ಜೋಡಿಯ ಕತೆ 'ಆಚಾರವಂತ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್‍ರು'ನಲ್ಲಿದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಹೆಂಗಸೊಬ್ಬಳು ಅಯ್ಯಂಗಾರರೊಬ್ಬರನ್ನು ತನ್ನ ಪತಿಯೆಂದೂ, ಆ ಹೆಂಗಸನ್ನು ಅಯ್ಯಂಗಾರರು ತಮ್ಮ ಪತ್ನಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ರಾಜಾರೋಷವಾಗಿ ಸಂಸಾರ ನಡೆಸಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ಈ ಕತೆ ಹೇಳಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ, ಆ ಗಂಡಸು ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆ ಆಚರಿಸುವುದು, ಅಡಿಗೆಯನ್ನು ತಾವೇ ಮಾಡಿ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಬಡಿಸುವುದು, ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಸಬೇಕೆಂದು ತಮ್ಮ ಹೆಂಡತಿಯಿಂದ ವಚನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ?

ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ರಾಜಿ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ಅಚಾನಕ್ ಆಗಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರರನ್ನು ಸಾಯಿಸಿದ್ದರ ಹಿಂದಿನ ಧೋರಣೆ ಯಾವುದಿರಬಹುದು ? ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮನೋಧರ್ಮ ಅವರ ನೋಟದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ ಅಂತಾ ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲವೇ ? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಏಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆಂದು ಕತೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮೈಯನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸಬೇಕೇ ? ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಲ್ಲ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಮನುಷ್ಯರು ಸೇರುವುದಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಈ ಕತೆಯ ಹಿಂದಿನ ಕಾಣ್ಕೆ ಅಲ್ಲವೆ ? ಆ ಮತ್ತೊಂದು ಮೈಯನ್ನು ಅನೈತಿಕವೆಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸದಿರುವುದೇ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ಬಂಧನವನ್ನು ಹರಿದೊಗೆಯುವ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಧೈರ್ಯ ಮಾಡುವ, ಸ್ತ್ರೀಯರು ಅವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ನಳಿನಿಯ ತಂದೆ' ಮತ್ತು 'ಚೆನ್ನಮ್ಮ' ಕತೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ರಾಮಪ್ಪನನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ 'ಚೆನ್ನಮ್ಮ' ಹಳ್ಳಿಯನ್ನು ಬಿಡಲು ಸುತರಾಂ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವನೊಂದಿಗಿರಲು ಬೆಂಗಳೂರಿಗೆ ಬರುವುದು ; ಗಿರಣಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಚಾಕರಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಆತ ತನ್ನ ಪತ್ನಿಯನ್ನು ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿ ತಾನು ಮಜವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಯೋಚಿಸಿ, ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಸೇರಲು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದಾಗ, ಮೊದಲು ಅವಳು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡನ ಬಲವಂತಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವುದು, ನಗರದ ನಾದಕ್ಕೆ ಮರುಳಾದ ಆತ ಕುಡಿತ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಗ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗುವುದು, ನಿಧಾನವಾಗಿ ಈ ವಿಷಯ ತಿಳಿದಾಗ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾರತೀಯ ಹೆಣ್ಣಿನಂತೆ 'ಚೆನ್ನಮ್ಮ' ಸಹಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಒಳಗೊಳಗೆ ಅಸಮಾಧಾನಗೊಳ್ಳುವುದು ; ಗಿರಣಿಯ ಮೇಸ್ತ್ರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಡನಲ್ಲಿ ದೂರಿದರೂ ಆತ ಮೇಸ್ತ್ರಿಯ ಪರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಜಿಗುಪ್ಸೆ ಉಂಟಾಗುವುದು ; ಗಂಡ ಕೋಪಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಹೆದರದೆ ಗಿರಣಿಗೆ ಹೋಗಲು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು, ಗಂಡ ಗದರಿಸಿದರೂ ಅವಳು ಜಗ್ಗದಿರುವುದು—ಇವೇ ಮುಂತಾದುವು ಅವಳು ಹಳ್ಳಿಯ ಹುಡುಗಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಗಂಡನನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ನೆರಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ರಾಮಮಂದಿರದ ಹಣವನ್ನು ಅಪರಾತಪರಾ ಮಾಡಿ ಮನೆಗೂ ಬರದೆ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಓಡಾಡಿ, ಹೆಂಡತಿಯಿಂದ, ಗಂಡ ಸತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ಅರ್ಜಿ ಹಾಕಿಸಿ ಹಣ ಪಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಚೆನ್ನಮ್ಮ ಜೈಲು ಶಿಕ್ಷೆ ಅನುಭವಿಸುವಂತಾದುದು ; ಬಿಡುಗಡೆಯಾದ ತಕ್ಷಣ ಊರಿಗೆ ಹಿಂತಿರುಗುವ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದು ; ಗಂಡ ಬಂದು ಕರೆದರೂ ಅವನನ್ನ ನೋಡದಿರುವುದು, ಮಾತನಾಡಿಸದಿರುವುದು—ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವಿವರಗಳು ಅವಳು

ಹೊಸ ಹಾದಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಿಧಾನ ವಾಗಿ ಈ ಪಾತ್ರ ಬೆಳೆದು ತನ್ನ ಪರಿಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯನ್ನು ಮೀರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದೆ.

ಆದರೂ, ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಇಕ್ಕಟ್ಟು ಇಲ್ಲೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿ ಕತೆ ಸಂಕೋಚ ಗೊಳ್ಳುವಂತಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡನನ್ನು ಗಿರಣಿಯ ಮುಷ್ಕರದಲ್ಲಿ ಸಾಯಿಸಿ, ಇಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಡನ ಸಾವಿನ ಸುದ್ದಿ ಕೇಳಿದ 'ಚೆನ್ನಮ್ಮ'ನಾಡುವ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ : "ಊರಿಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಈ ತಾಳಿಯೊಂದಿರಲಿ ಎಂದಿದ್ದ. ಈಗ ಅದೇಕೆ ?" ಎಂಬುದಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಅವಳಿಂದ ತಾಳಿಯನ್ನು ಮಾಸ್ತಿ ಹರಿದು ಹಾಕಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ತಾಳಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಗೌರವವನ್ನು ಆಕೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲವೇ ? ಮನುಷ್ಯನ ಎಲ್ಲ ಸಂಕಟ–ನೋವುಗಳಿಗೆ ವಿಧಿ ಕಾರಣವೆಂದು ಚೆನ್ನಮ್ಮ ನಂಬುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಅವಳ ಹೋರಾಟದ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಮೊಂಡಾಗಿಸಿದಂತೆ ಅಲ್ಲವೆ ? ಆದರೆ, ಕತೆಯ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಅವಳ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಮೇಲೇ ಒತ್ತಿರು ವುದನ್ನು ನಾವು ದಾಖಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು, ಗ್ರಾಮ–ನಗರಗಳ ನಡುವಿನ ತಿಕ್ಕಾಟವನ್ನು ಕತೆ ದಾಖಲಿಸಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಂಘರ್ಷ ಇದು. ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕು–ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅವರ ಒಲವು ಭಾವುಕ. ಇದೂ ಕೂಡ ಅವರ ಒಟ್ಟು ಧೋರಣೆಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿದೆ. ಈ ಸೆಳೆತ ಬದುಕನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಸಮತೂಕದಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುತ್ತದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದ ದ್ವಂದ್ವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ, ತಿಳಿಯುವ ಶಕ್ತಿ ಅವರಿಗಿದ್ದರೂ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಒಲವು ಅವರ ನೋಟವನ್ನು ಕೊಂಚ ಕಿರಿದುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮಿತಿ ಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮೀರಲು 'ನಳಿನಿಯ ತಂದೆ' ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿ ಸಿದ್ದಾರೆ.

'ನಳಿನಿಯ ತಂದೆ'ಯ ಪರಿಸರ ನಗರದ ವಿದ್ಯಾವಂತ, ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನುಪಡೆದು ಹೊಸ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನುರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರಂಭಿಸಿದ ಕುಟುಂಬದ್ದು. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಲಿಕೆ ತಣ್ಣಗೆ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಅವರ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳು ದಾಖಲಿಸಿವೆ. ಅವರ ಮೊದಲ ಕತೆ 'ರಂಗನ ಮದುವೆ' ಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. 'ನಳಿನಿಯ ತಂದೆ'ಯಂಥ ಕತೆಗಳು ಬದ ಲಾವಣೆಯ, ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿ ದ್ದರೂ. ಹಳೆಯದನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡಲಾಗದ ತಳಮಳ, ಇಕ್ಕಟ್ಟು

ಇವುಗಳದು. ಕಾಲದ ಜಗ್ಗಾಜಗ್ಗಿ ಹಾಕುವ ಧೋರಣೆ ಈ ಕತೆಯ ಹಾಸು ಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ. ಈ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ, ಪಕ್ಷಪಾತರಹಿತವಾಗಿ ಎದುರಿಸಿದರೆ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದನ್ನು ಹೊರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಳೆಯದನ್ನು ಹೊಸಕಾಲದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಜಾಣತನ ಕಂಡು ಬಂದರೂ, ಹೊಸತನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಲ್ಪ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ನಳಿನಿಯ ತಂದೆ' ಕತೆಯ ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ. ಮಧುರೆಯ ರಘುನಾಥ ಅಯ್ಯರ್, ಒಬ್ಬಳೇ ಒಬ್ಬಳು ಮಗಳನ್ನು, ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲಿ ಓದುತ್ತಿದ್ದ ತಮ್ಮ ದೂರದ ಸಂಬಂಧಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ, ಕೈತುಂಬಾ ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅಳಿಯ ಕಾಲೇಜು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪೋಲಿ ಅಲೆದು ವೇಶ್ಯಾಸಂಗ ಕುಡಿತ, ಜೂಜು ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿ, ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಫೇಲಾಗಿ, ಅಲೆಯುತ್ತಿರುವ ವಿಷಯ ಗೊತ್ತಾಗಿ, ಅವನನ್ನು ಕರೆಸಿಕೊಂಡು, ಒಂದು ಮನೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು, ಮಗಳ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲ ವರ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಮಗು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮಗುವಿಗೆ ನಳಿನಿ ಎಂದು ಹೆಸರಿಡುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡನ ನಡತೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗದಿರುವುದು, ಅವನು ಇತರರುತಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು, ಅವನಿಂದ ತನಗೆ ಯಾವುದೇ ಸುಖ ದೊರಕಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಎಣಿಸಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಕೆ ಕಲ್ಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಇದ್ದಕಿದ್ದ ಹಾಗೆ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ತಂದೆ ತಾಯಿಯರನ್ನು ಸಾಯಿಸಿ ತಮ್ಮ ಕತೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ವಿಶ್ವನಾಥ ಮಾವನ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಹುಡಿ ಹಾರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಹೆಂಡತಿಯ ಆಭರಣ ಹಾರಿಸಿ, ತನ್ನ ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಕಳ್ಳತನವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತಾರಮ್ಮಯ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಿಗೆ ಈ ವಿಷಯ ತಿಳಿದು ಅವಳ ಮನಸ್ಸು ಇನ್ನಷ್ಟು "ಕಲ್ಲಾಗುತ್ತದೆ ; ಉಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ" (ಪುಟ : ೪೫). ಲಕ್ಷ್ಮಿ ನೇರವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ, ಕೋಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅವಳ ಮೇಲೆ ಕೈಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಅವಳು, ತನ್ನ ಪಾಡು ಏನ್ನುವುದನ್ನು ತಾನೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದವಳು ಈಗ ಒಂದು ಗಟ್ಟಿ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಕಾಲ ಮೇಲೆ ತಾನು ನಿಲ್ಲಬೇಕೆನ್ನಲು ಸ್ವಾವಲಂಬಿಯಾಗಬೇಕೆನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಶೀಲ ಹೆಣ್ಣಿನಂತೆ ಅಸಹಾಯಕಳಾಗಿ ಬಂದುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ ಹೊಸ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಡುವ ಧೈರ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಈ ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ತೊರೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ತನಗೆ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಗಂಡನಿಂದ ದೂರಾಗುವ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. 'ವಿಚ್ಛೇದದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ' ಅವರ ಸಂಬಂಧ ತಲುಪಿದರೂ ವಿದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿ ವಿಚ್ಛೇದಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವ ದಿಟ್ಟತನ

ತೋರದಿರುವುದು ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಸಂದರ್ಭದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಹಜ ಕೂಡ. ಆದರೆ, ಸ್ವಾವಲಂಬಿಯಾಗಿ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ, ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಬದುಕುವ ಅವಳ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿರುವ ಅವಳ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಕಾರಣ. ಅವನೆಂದೂ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತಲೆ ಹಾಕಬಾರದೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತಿತಿಂಗಳು ಮೂವತ್ತು ರೂಪಾಯಿ ಕಳುಹಿಸಿ ಕೊಡುವುದಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿ ಒಂದು ಒಪ್ಪಂದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ.

ಮುಂದೆ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಮ್ಯಾಟ್ರಿಕ್ ಮುಗಿಸಿ, ಗುರುತಿನವರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಉಪಾಧ್ಯಾಯಿನಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಸೇರುವುದು, ವಿಷಯ ತಿಳಿದ ವಿಶ್ವನಾಥ ಹುಷಾರಿಲ್ಲ ವೆಂದು ತಂತಿ ಕಳುಹಿಸಿ ಆತಂಕಗೊಳಿಸುವುದು, ಕೆಟ್ಟಕೊಳಕ ಪತ್ರ ಬರೆದು ಅವಳನ್ನು ಹಿಂಸಿಸುವುದು, ಗಂಡನಿಂದ ದೂರ ಹೋಗುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ದೂರದ ಮದ್ರಾಸಿಗೆ ಬಂದು, ಕೆಲಸವೊಂದನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮಗಳು ನಳಿನಿಯನ್ನು ಓದಿಸುತ್ತಾ ಜೀವನ ನಡೆಸುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಓದಿದ ಒಳ್ಳೆಯ ಹುಡುಗನ ಜತೆ ಮಗಳ ಮದುವೆ ಮಾಡ ಬೇಕೆಂದಿರುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಓದಿನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿರುವ ಒತ್ತನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ತಾನೂ ಓದಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆದಿದ್ದಾಳೆ. ವಿಮೋಚನೆಯ ದಾರಿ ಅದು ಎಂಬುದನ್ನು ಕತೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಮದುವೆಯ ಮೇಲಿನ ನಂಬಿಕೆ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಪರಂಪರೆ–ಆಧುನಿಕತೆಗಳ ತಿಕ್ಕಾಟವನ್ನು ಮಾಸ್ತಿ ಎದುರಿಸುವ ರೀತಿ ಇದು.

ವಿಶ್ವನಾಥ ಮದ್ರಾಸಿಗೂ ಬಂದು ಹೆಂಡತಿ ಮಗಳ ಜೊತೆಯಾಗುವ ಆಸೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಖಂಡತುಂಡಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡ ಒಳ್ಳೆಯವನು, ಆದರೆ ವೈರಾಗ್ಯಪರ, ತೀರ್ಥಯಾತ್ರೆಗೆ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ, ಹಿಂತಿರುಗಿ ಬಂದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿರುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವನಾಥ ನಿಜಕ್ಕೂ ತೀರ್ಥಯಾತ್ರೆಗೆ ಹೊರಟುಬಿಡುತ್ತಾನೆ, ಧಿಡೀರ್ ಆಗಿ ಗಂಡ ಒಳ್ಳೆಯವನಾಗಿ ಬಿಡುವುದು, ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಗಂಡನ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾರತೆಯಿಂದ ಕ್ಷಮಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು–ಮುಂತಾದುವು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಸಂಕೋಚವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಅಲ್ಲವೇ ? ಸನ್ನಿವೇಶ, ವಯಸ್ಸು ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಒತ್ತಡದಿಂದಾಗಿ ಅವನು ದಾರಿ ತಪ್ಪಿದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವಳ ಗಂಡನ ಬಗೆಗೆ ಓದುಗರು ಮೆದುವಾಗು ವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಎಲ್ಲ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ವಿಧಿಯ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸಮಾಧಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಆಕೆಯ ಹೋರಾಟದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತಾಗುತ್ತದಲ್ಲವೇ ? 'ಕೆಡುಕಿ'ನ ಕರಾಳತೆಯನ್ನು ಬಗೆದು ನೋಡಬಹುದಾದ ಅವಕಾಶ ತಪ್ಪಿಹೋಯಿತೆಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಸಹಾಯಕಳಾಗದೆ ಹೋರಾಡಿ ನೆಲೆಕಂಡ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಿತ್ರ ಈ ಕತೆಯ ಕೇಂದ್ರವೆಂಬು ದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.ಮಾಸ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯ ಗಡಿಗಳನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಬಲ್ಲ, ವಿಸ್ತರಿಸ ಬಲ್ಲ ಲೇಖಕರಾಗಿದ್ದಾರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಕತೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಅವರ ಕತೆಗಳ ಆಕೃತಿ, ನಿರೂಪಣೆ, ಭಾಷೆ–ತಂತ್ರ ಎಲ್ಲವೂ ಅವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಎಂದೋ ನಡೆದುಹೋಗಿರುವ ಕತೆಯೊಂದನ್ನು, ಯಾರೋ ಯಾರಿಗೋ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಈಗ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬರು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಅವರ ಕಥಾತಂತ್ರ. ಇದು ಭಾರತೀಯ ಕಥನ ರೀತಿಯೂ ಹೌದು. ಇದೂ ಕೂಡ ಸಾತತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ. "ಸಂಜೀವನ ಸ್ವಪ್ನ"ದ ವಸ್ತು ನಲವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದಿನದು. ಅದನ್ನು ಕಥಾ ನಿರೂಪಕನ ಅಜ್ಜ ಶಾಮಣ್ಣನವರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು, ಅವರ ಮೊಮ್ಮಗನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಶಾಮಣ್ಣ ಈಗ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. 'ಅವರು ಹೇಳಿದ ಕತೆ'ಯನ್ನು 'ಈದಿನ' 'ಅಜ್ಜ ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ' ಹೇಳಿ ಅದರ ಜತೆಗೆ ಒಂದೆರಡು ಹೊಸ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪರಂಪರೆಯು 'ಈ ದಿನಕ್ಕೂ' ಸಲ್ಲುವಂಥದು; ಅದಕ್ಕಿಷ್ಟು ಹೊಸದನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗಬೇಕೆಂಬ ಭಾವನೆ ಇಲ್ಲಿರುವಂತಿದೆ. ಅದೇ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಹೊಸ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಕೊಂಚ ಹಿಗ್ಗುವ ರೀತಿ ಇದು. 'ಬಾಳಿನ ಚೌಕಾಬಾರದ' ತಂತ್ರ–ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಹೀಗೇ ಇವೆ. ಅವರ ಮೊದಲ ಕತೆ 'ರಂಗನ ಮದುವೆ'ಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ, ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಅವರ ಕತೆಗಳು ಅಂದು ಇಂದುಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಅಂದಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಇಂದಿನ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಉಜ್ಜಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹಳತು–ಹೊಸತುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷದಿಂದ ಅವರ ಕತೆಗಳು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಅವರು ತಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂಥ ಕಾಮ–ಪ್ರೇಮ, ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳಂಥ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ಕತೆಗಳಿಗೆ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು. ಅವರ ಕತೆಗಳೊಳಗೆ ಬರುವ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಅದು ಮಂಡಿತವಾಗುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಅವರ ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅವರ ನೋಟ ಕೊಂಚ ಸಂಕೋಚಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇದೂ ಒಂದು ಕಾರಣ. ಪರಂಪರಾಗತ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ, ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಪೀಡಿತರಾಗದೆ ನೋಡಬಲ್ಲ ವಿವೇಕವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಮುಖ ಲೇಖಕರಾಗಿರುವುದು. ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಸವಾಲು, ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗೆ ಮುಖ ತಿರುಗಿಸದೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಜಡತೆ–ಅಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಕೀರ್ತಿಸದೆ, ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ತುಡಿತ ಪರಂಪರೆಯ ಪುನರ್ ನವೀಕರಣದ–ರಿನೆವಲ್ ಕಡೆಗೆ. ಇದು ಅವರ ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ, ಮಿತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ●

ಹೊಸ ಓದು

ನಿಮ್ಮ ಮೊದಲ ಪ್ರೇಮದ ಕಥೆ
ಲೇ: ಕೆ. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ
ಪ್ರ : ಎಸ್. ಬಿ. ಎಸ್. ಪಬ್ಲಿಷರ್ ಡಿಸ್ಟ್ರಿಬ್ಯೂಟರ್ಸ್ ಬೆಂಗಳೂರು–೧
ಪುಟ ; ೧೬೧ ಬೆಲೆ : ರೂ. ೪೦/–

ಕೆ. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣರ 'ನಿಮ್ಮ ಮೊದಲ ಪ್ರೇಮದ ಕಥೆ' ಸಂಕಲನದ ಕಥೆಗಳು ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗದ ಶೋಭೆಯನ್ನು ತೋರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಥೆಗಳು ಒಂದು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಿಲುವಿನ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಇರುಸು ಮುರುಸನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ (ಬಂಡಾಯದ) ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಅಸಂಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ಕಥೆಗಳು, ಕಥೆ ಹೇಳುವವನ (ಬರೆಯುವವನ) ಮತ್ತು ಕಥೆ ಕೇಳುವವನ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು. ಈ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕನದೇನು ಬಿಸಾತು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಕಥೆಗಳು ತೋರುತ್ತವೆ. ಕಥೆ ಹೇಳುವ, ಬೆಳೆಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕೇಳುಗರೇ ಕಥೆಯನ್ನು ತಡೆದು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ–ಹಂಗಿಸುತ್ತಾರೆ–ಚುಡಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಇಂತಹ ಯಾವುದೋ ಹಳ್ಳಿಯ ಗೊಡ್ಡು ಪುರಾಣದಿಂದ ನಮ್ಮ ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ ? ಪುಟ್ಟರಾಜು ಕತೇನಲ್ಲಿ ಏನಿದೆ ನಮಗೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವಂತದ್ದು? ಎಲ್ಲ ಪಡ್ಡೆ ಹುಡುಗರ ತರನೇ ಅವನು ಕೂಡ ಹುಡಗೀರನ ನೋಡಿದಾಗ ಹಸಿಹಸಿಯಾಗಿ ಆಡಿದ್ದಾನೆ, ಬಾಯಿ ಅಗಲಿಸಿದ್ದಾನೆ ಅಷ್ಟೇ ತಾನೆ ?" (ಪುಟ : ೭೧) ಆದರೆ ಕಥೆಗಾರ ತನ್ನ ಕಥೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳುತ್ತಾ ಅಳಲು ಶುರುಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ ! "ಅವನ ಅಳುಬುರುಕುತನದಿಂದ ನಮಗೂ ಮುಜುಗರವಾಯಿತು. ಹೋಗಲಿ ಪಾಪ ಅಂತ ಮಿತ್ರರೆಲ್ಲ ಅವನನ್ನು ಕತೆ ಮುಂದುವರಿಸಲು ಒತ್ತಾಯ ಮಾಡಿದರು" (ಪುಟ : ೭೧).

ನಾನು ಈ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ

ಉಂಟಾಗುವ ಇರುಸುಮುರುಸಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಸತ್ಯನಾರಾಯಣರ ಇಲ್ಲಿನ ಕಥೆಗಳ ತಂತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣರವರು ಇಲ್ಲಿ ಪೂಸ್ತಿಯುವರನ್ನು ತಂತ್ರವಾಗಿ ಬುದ್ಧ್ಯಾಪೂರ್ವಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಕಥೆಗಾರನಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಲಭ್ಯವಾಗುವುದಲ್ಲದೆ ಅವನು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳಿಗೆ ಅತೀತನೆನ್ನುವ ಭ್ರಮೆ ಕೂಡ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. (ಈ ಎರಡನೆಯ ಅಂಶವೇ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಕಿರಿಕಿರಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂತಹದು). 'ನಿಮ್ಮ ಮೊದಲ ಪ್ರೇಮದ ಕಥೆ'ಯನ್ನು ಹೇಳಹೊರಟ ಮಿತ್ರನು ಆಡುವ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ : ಈ ಕತೆ ಹೇಳೋದರಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಒಂದೇ ಆಸೆ ಈ ಆಸೆ ಕೂಡ ಕತೆ ಹೇಳಬೇಕು ಅಂತ ನಿರ್ಧಾರ ಮೊದಲಾಗಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರೋದು. ಈ ಕತೆ ಕೇಳಿದ ಮೇಲಾದರೂ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ದಾಂಪತ್ಯಜೀವನ ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನವೇ ಆಗಬಹುದು. ಅಂತ....(ಪುಟ : ೫೬). ಹಾಗೆಯೇ 'ನಜೀರಸಾಬು ಚರಿತ್ರೆಯು' 'ಸಾವೆಂಬ ಕತೆಯೊಡನೆ', 'ಮಾರ್ಕ್‌ಟುಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ಶ್ರೀ (ದಲಿತ) ರಾಮಚಂದ್ ಕಥೆ' ಮತ್ತು' ಎತ್ತಣೆಂಡೆತ್ತ....' ಈ ಕಥೆಗಳೆಲ್ಲದರ ನಿರೂಪಕರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಾನವೊಂದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಯೇ ಕಥೆ ಬೆಳೆಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇಂಥ ಕಥಾ ತಂತ್ರ ನಿರೂಪಕನಿಗೆ ಬಿಡು ಬೀಸಾದ ಅನುಭವದ ಪಕ್ವತೆಯ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ನಿಲುವಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಜೀವನದ ವಿವಿಧ ಅಂಶಗಳ ಬಗೆಗೆ ತನ್ನ ಟೀಕೆಯನ್ನು–ನೈತಿಕ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣರವರ ಕಥೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಪ್ರಮೇಯದ ಎರಡನೆಯ ಅಂಶವಾದ ಇಂಥದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ, ಕಥೆಗಾರ ಈ ತಂತ್ರವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಸತ್ಯನಾರಾಯಣರವರ ಕಥೆಗಳ ವಸ್ತು ಇಂಥ ತಂತ್ರಕ್ಕಾಗಿ ಒತ್ತಾಯಿಸುವಂತಿವೆ.

ಏನು ಈ ಕಥೆಗಳ ವಸ್ತು ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಹೇಳುವ ಉತ್ತರ ತುಂಬ ಸರಳೀಕರಣಗೊಂಡದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದು ಅನುಕೂಲಕರವಾಗಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಕಥೆಗಳು ವೈಯುಕ್ತಿಕ ಜೀವನ–ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜೀವನ–ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವು ಸ್ವಯಂ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು–ಬಂಡಾಯದ ತತ್ವಗಳು ಹೋಗಲಿ ಯಾವದೇ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರದೆ ನಿರಂಬಳವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜೀವನ ವಿನ್ಯಾಸದ ಬಗೆಗಿನ ಯಾವದೇ ತರ್ಕವು, ಯಾವದೇ ತತ್ವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು

ಜೀವನದ ಓಟವನ್ನು ಹಿಡಿಯಲಾಗದೇ ಏದುಸಿರು ಬಿಡುತ್ತ ನಿಂತುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಕೇವಲ 'ಪಾರ್ಶ್ವ ಚಿಂತನೆ'ಯಂತೆ ಸಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಥ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಕಥೆಗಳ ಘೋಷಿತ ವಸ್ತುವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ನಿಮ್ಮ ಮೊದಲ ಪ್ರೇಮದ ಕಥೆ'ಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಗೆಳೆಯರಿಗೆ–ನಲವತ್ತಕ್ಕೆ ದಾಂಪತ್ಯ ಸುಸ್ತು ಹೊಡೆದಿದೆ. ಪ್ರೀತಿಸಬೇಕು ಅನ್ನುವ ಅನಿಸಿಕೆ ಪ್ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇವರ ಜೀವನವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರೀತಿ ಇವರನ್ನು ಹೂವಾಗಿಸಿಲ್ಲ. ಇವರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒದಗುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧ ಕೇವಲ ಜಡವಾದ ಮದುವೆ–ಪ್ರಸ್ತ–ಮಕ್ಕಳು ಮುಂಜಿ–ಹೆರಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಎಂತಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪುಟ್ಟರಾಜುವಿನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಹೆಣ್ಣು ಸಂಬಂಧವು ಹೂವಿನಂತೆ ಅರಳುತ್ತದೆ. ಅವನನ್ನು ಹೂವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ಬದುಕು ಬೈಗಾಮಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾನೂನನ್ನು ಮೀರುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಗೆಳೆಯರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪುಟ್ಟರಾಜುನ ಜೀವನ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ, ಜೀವನವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಹೆಣ್ಣು–ಪ್ರೇಮಗಳು ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲಾರವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಿರೂಪಕನ ಹೆಂಡತಿಯು ಪುಟ್ಟರಾಜುನ ಕಥೆಯನ್ನು ಕೇಳಿ ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೆ ತೋರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ವಿವರಗಳು ಇಂಥ ವಿರುದ್ಧ ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಬಗೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸೂಚನೆ ಕೊಡುವುದಾಗಿದೆ. 'ಸಾವೆಂಬ ಕತೆಯೊಡನೆ' ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ನಿರೂಪಕರು ಜೀವನ ವಿನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಸಾವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ಸುಳ್ಳುಗಳನ್ನು ಪೋಣಿಸುತ್ತ ತಾವು ಸಾಧಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ತತ್ವದ ವಿರುದ್ಧಗಳನ್ನು ತಲುಪುವ ಮೂಲಕ ಜೀವನ–ಸಾವುಗಳ ನಡುವಿನ ನಿರವಲಂಬನವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ, 'ನಜೀರಸಾಬು ಚರಿತ್ರೆಯು' ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮತ್ತು 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಟುಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ಶ್ರೀ (ದಲಿತ) ರಾಮಚಂದ್ ಕಥೆ'ಯಲ್ಲಿ ಟುಲಿ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತು ನೋಡಿ : ಚರಿತ್ರೆ ಆಗಲಿ, ಪ್ರಪಂಚ ಆಗಲಿ ಮುಂದುವರಿಯೋದು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ, ಅನಿವಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ಸರಿ ತಪ್ಪಿನ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ರೆ ಜಗತ್ತು ಹೀಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳ ಆಗರವಾಗ್ತಾ ಇರಲಿಲ್ಲ (ಪುಟ : ೧೦೬). ಇಲ್ಲಿನ ಈ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ–ಜೀವನದ ಹರಿವಿನ ಒಳಗೇ ಹುಟ್ಟುವಂಥವುಗಳು.

ಕಥೆಗಳ ಇಂಥ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲ ಘಟಕಗಳಾದ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನ ವಿನ್ಯಾಸವು ಮಹತ್ವ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕನ್ನು (ಸಾವನ್ನು) ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕೃತ ವಿನ್ಯಾಸದ ಅಪವಾದದಂತೆ ಕಾಣ

ಲಾಗದು. ಇಡೀ ಬದುಕಿನ ಹರಹನ್ನು, ಅದರ ವಿಪುಲ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹರಹಿನಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲರ ಬದುಕಿನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಥೆ ಹೇಳುವದು–ಕಥೆ ಬೆಳೆಸುವದು ಬದುಕಿನ ಹರಹಿನ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಮಾರ್ಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ನಿಲುವಿನಿಂದಲೇ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಒಂದೊಂದು ಬಿಡಿಯಾದ ಕಥೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿಂತ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಕಥೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುವದು. ಇದು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕಥಾ ತಂತ್ರವು ಕಥೆಗಾರನ ಮೇಲೆ ಹೇರುವ ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವದೇ ಕಥೆಗಾರನು ಒಂದು ಬಿಡಿಯಾದ ಕಥೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಾಸ್ತಿ ತಂತ್ರ'ವನ್ನು ಬಳಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಅಷ್ಟೇನೂ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಮಾರ್ಗವಾಗಲಾರದು.ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಸತ್ಯನಾರಾಯಣರ ಈ ಸಂಕಲನ ಒಂದು ಇಡಿಯಾದ ಘಟಕವಾಗಬಲ್ಲದು.

ಇಂಥ ಸ್ವಯಂ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಜೀವನದ ಹರಹನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಹರಹು ಸ್ಥಳ ಕಾಲದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿರುವ, ಸಾಮಾನ್ಯೀಕೃತಗೊಳಿಸಬಹುದಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.'ಎತ್ತಣಿಂದೆತ್ತ...' ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಕನು ಒಂದು ಕುತೂಹಲದ ಅಂಶವನ್ನು ಮುಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭ್ರಷ್ಟ ಇಂಜಿನಿಯರನಾದ ನಂಜಪ್ಪನ ಕೋರ್ಟಿನ ವಿಚಾರಣೆಯ ನಿರ್ಣಯ ಬಂದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ" ....'ಇಷ್ಟು ಜನ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು, ಕಮೀಷನರುಗಳು, ಅಮಲ್ದಾರ್‌ಗಳು ಎಲ್ಲರ ಮೇಲು ಹಣ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ, ಹಣ ತಿಂದಿದ್ದಾರೆ ಅನ್ನೋ ಆಪಾದನೆಯೆ ಹೊರತು, ಹೆಂಗಸರ ಶೋಕಿ ಮಾಡಿದಾರೆ ಅನ್ನೋ ಆಪಾದನೆಯಾಗಲೀ, ತಮ್ಮ ಹೆಂಡತೀರೆ ಅಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಂಗಸ ಮೇಲೆ ಆಸೆ ಪಟ್ಟಿದಾರೆ ಅಂತ ಆಗಲಿ ಆಪಾದನೇನೆ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ....' ನಾನೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲರೂ ಗೊಳ್ಳೆಂದು ನಕ್ಕೆವು. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನೋರ ಮುಖ ಮಾತ್ರ ಗಂಭೀರವಾಯಿತು.... 'ನೋಡಿ ದಾಸಪ್ಪನೋರೆ, ನೋಡಿ ನಾಗಭೂಷಣಯ್ಯನೋರೆ, ನಾವು ನೀವು ಎಲ್ಲ ಸೇರಿ ಗೊಳ್ ಅಂತ ನಕ್ಕುಬಿಟ್ಟರೆ ಸತ್ಯನ ಮರೆಮಾಚೂಕೆ ಆಗುತ್ಯೆ. ಹೆಂಗಸು ಅನ್ನೋ ವಿಷಯಕ್ಕಲ್ಲ ನಾನು ಹೇಳಿದ್ದು. ನಲವತ್ತು ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಮಾತನ್ನೇ ನೋಡಿ. ಜನ ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಆಸೆ ಪಡೋರು, ಎಷ್ಟೊಂದು ಯೋಚನೆ ಮಾಡೋರು, ಅವಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸೋಕೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ತಹತಹಿಸೋರು. ಈವತ್ತು ಕೂಡ, ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಹಾಗೆ ಮಾಡಬೇಕು ಅಂತ ನಾನು ಹೇಳೋಲ್ಲ. ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಆ ತರದ ಅಭ್ಯಾಸ, ಅನುಭವ, ಶೋಕಿ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಹಣದ ಹುಚ್ಚು, ಆಸೆ ಕಡಮೆ ಆಗ್ತಾ ಇತ್ತೇನೋ ಅನ್ನೋ ಆಸೆಗೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದೆ ಅಷ್ಟೆ'...." (ಪುಟ ೧೧೭–೧೧೮) ಇದು ಕಾಲದೊಂದಿಗೆ ಉಂಟಾದ ಜೀವನದ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿನ ಪಲ್ಲಟ. ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ಥಳದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇಂಥ

ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ನಜೀರ್‌ಸಾಹೇಬರ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣದ ಪ್ರಯೋಗ ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿನ ಜೀವನವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ನಾಯಕ ಮಣಿಯೊಬ್ಬಳು ಮಂಡಲ ಪಂಚಾಯ್ತಿಯ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ತನ್ನ ಭಾಗ್ಯ ಖುಲಾಯಿಸದ್ದನ್ನು ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ ನಜೀರಸಾಬರು 'ನೋಡಿ ನೋಡಿ ಆಕೆ ಮಾತಾಡೋದನ್ನ. ಅವಳೇ ಉಪಾಧ್ಯಕ್ಷೆ ಆಗಲಿ, ಅವಳ ಮದುವೆ ಆಗಲಿ, ಅವಳ ಗಂಡ ಎಂ.ಎಲ್.ಸಿ. ಆಗಲಿ ಅಂತಾನೇ ನಾನು ಈ ಯೋಜನೆ ಮಾಡಿದೆ ಅನ್ನೋ ಹಾಗೆ ಮಾತಾಡ್ತಾ ಇದಾಳೆ ಒಳ್ಳೆ ಹೆಂಗಸು !....ಆಯಿತು ಅವಳು ಹೇಳೋದೆಲ್ಲ ಸರೀನೆ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮೂರ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಈ ಯೋಜನೆಯಿಂದ ಎಷ್ಟೋ ಸಂಸಾರಗಳು ಏರು ಪೇರಾಗಿ ಹೋಗಿವೆ. ಹೆಂಡತೀರ ಧಿಮಾಕಿನಿಂದ ಗಂಡಸರು ಕಂಗಾಲಾಗಿ ಹೋಗಿದಾರೆ. ನಾನೇ ಈ ಯೋಜನೆಗೆ ಕಾರಣ ಆದರೂ ಈಗ ಮಾತಾಡತಾ ಇರೋ ಹೆಂಗಸಿನಂತ ಉದಾಹರಣೇನ ನಮ್ಮ ಮೈಸೂರು ಕಡೆ ನೋಡಲೇ ಇಲ್ಲ...." (ಪುಟ. ೮೩).

ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ಅವರ ಕಥೆಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ ಮೇಲೆ ನಾನು ನನಗೇ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ನನಗೆ ಸತ್ಯನಾರಾಯಣರ ಈಕಥೆಗಳು ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆಯೆ ? ಹೌದು ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲ ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಅವುಗಳ ಪ್ರಯೋಗಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯದಿಂದ, ಅವುಗಳ ಸರಳವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದ, ಅವುಗಳು ಸಬ್ಜೆಕ್ಟಿವಿಟಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಸಾಧಿಸುವ ನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯಿಂದ. ಇಷ್ಟವಾಗದಿರುವುದೆಂದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾದ ಜಾಣತನ (ಹೀಗಂತ ಹೇಳಿದರೆ ಇದು ಕತೆಗೆ ಜಾಣತನದ ಮುಕ್ತಾಯ ಅಂತಾ ಹೇಳ್ತೀರಿ!....ಪುಟ : ೮೧), ಇಂಥ ಜಾಣತನಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಬರುವ ಉದ್ದವಾದ ಪೀಠಿಕೆ ಮತ್ತು ಕಥಾತಂತ್ರದ ಬಗೆಗೆ ತೋರುವ ಕಟ್ಟೆಚ್ಚರದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುವುದು....ಈ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ತೂಕಕ್ಕೆ ಹಾಕುವದು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಒಂದೊಮ್ಮೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೂ ಅದು ನನ್ನ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮಾತ್ರ. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಓದುಗನೂ ತಾನು ಸ್ವತಃ ಈ ಕಥೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಭಾಷಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಇದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತ ಹೊಸ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಸಂಪಾದಕರ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

ಸಂವಾದದ ಏಳನೆಯ ಸಂಪುಟದ ಮೊದಲ ಸಂಚಿಕೆಯನ್ನು ನಿಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಈ ಸಂಚಿಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭ ನಮಗೆಲ್ಲ ಸಂತೋಷದಾಯಕ ವಾದುದಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದ ಬೆಚ್ಚನೆಯ ಅನುಭವ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಕುವೆಂಪುರವರು ಇಲ್ಲವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ನಾನೇರುವೆತ್ತರಕೆ ನೀನೇರಬಲ್ಲೆಯಾ ಎಂದು ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಲೇ ಸಹೃದಯರನ್ನು, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಅನುಭವಗಳ ಉನ್ನತವಾದ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ದ ಕವಿಯ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯ ಇನ್ನಿಲ್ಲದಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಚೇತನ ಅನಿಕೇತನ ಗೊಂಡು ಕನ್ನಡದ ಪರಿಸರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿ ನಮಗೆ ನಿತ್ಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒದಗು ವಂಥದ್ದು–ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅವರ ಸಾವು ನಮಗೆಲ್ಲ ಬಾಧೆ ನೀಡದಿರಲಾರದು. ಸಂವಾದವು ಅವರ ನೆನಪಿಗೆ ಮಣಿಯುತ್ತ ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಶಿಷ್ಯರು, ವಚನ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಆಧ್ಯಾತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು, ಸಹೃದಯ ವಿಮರ್ಶಕರೂ ಆಗಿದ್ದ ಎಚ್. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿಯವರು ತಮ್ಮ ಗುರುವಿಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಮೊದಲೇ ತಮ್ಮ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಅನಿಕೇತನವಾಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಶ್ರೀ ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರ ಸ್ವಾಮಿಯವರ ಸಾವಿಗೆ ಸಂವಾದ ತನ್ನ ದುಃಖವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಸ್ಥಾವರಕ್ಕಳಿವುಂಟು ಜಂಗಮಕ್ಕಳಿವಿಲ್ಲ.

●

●

ಸಂವಾದದ ಕಾವ್ಯ ವಿಶೇಷಾಂಕಕ್ಕೆ ಅಪಾರವಾದ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ನಮಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಧೈರ್ಯ ಲಭ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಪ್ರೀತಿ ಸಂವಾದ

ದೃಢವಾದ ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನಿರಿಸಿ ಮುಂದುವರಿಯಲು ಒತ್ತಾಸೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ, ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಸೂಚಿಸಿ ಬರೆದು ಬೆನ್ನು ತಟ್ಟಿದ ಎಲ್ಲ ಸ್ನೇಹಿತರಿಗೂ ಧನ್ಯವಾದಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಇನ್ನು ಸಂವಾದದ ಹೊಸ ಸಂಪುಟಕ್ಕೆ (ಸಂವಾದ ೩೭ ರಿಂದ ೪೨ವರೆಗೆ) ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾದಾರರು ತಮ್ಮ ಚಂದಾ ನವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ದಯವಿಟ್ಟು ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾದಾರರೆಲ್ಲರೂ ಬೇಗನೇ ತಮ್ಮ ಚಂದಾ ನವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಚಂದಾ ಮುಂದುವರಿಸಲು ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದವರು ಹದಿನೈದು ಪೈಸೆಯ ಒಂದು ಕಾರ್ಡಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಲು ಬರೆದು ತಿಳಿಸಬೇಕೆಂದು ವಿನಂತಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಪ್ರೀತಿ ಇರಲಿ.
ಧನ್ಯವಾದಗಳೊಂದಿಗೆ– ಸಂಪಾದಕ

ಹೊಸ ಪುಸ್ತಕಗಳು

೧. **ನನವನೋಘರೂಪಿ** (ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಉದ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಚಾರ)
ಸಂ : ರಾಘವೇಂದ್ರ ಪಾಟೀಲ
ಸಂವಾದ ಪ್ರಕಾಶನ ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ
ಪುಟ : ೧೭೬ ಬೆಲೆ : ರೂ. ೪೮/–

೨. **ದಾರು ಪ್ರತಿಮಾನ ಪೂಜಿನೇ** (ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಧಾರ್ಮಿಕ ದಂಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನ)
ಲೇ : ಸೌರಭ್‌ದುಬೆ, ಫಣೀಂದಂದೇವ್, ಇಶಿತಾ ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ
ಅನು : ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ
ಪ್ರ : ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ ತಾಲ್ಲೂಕು ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ
ಪುಟ : ೧೨೪ ಬೆಲೆ ರೂ. ೨೫/–

೩. **ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಜಾನಪದ**
ಲೇ : ಎಸ್.ಎಂ.ಎಲ್. ಲಕ್ಷ್ಮಣ್ ಚೆಟ್ಟಿಯಾರ್
(ಅನು : ಜೀ.ಶಂ ಪರಮಶಿವಯ್ಯ)
ಪುಟ : ೨೨೪ ಬೆಲೆ : ರೂ ೪೧/–

೪. ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು ಬಂಗಾಳಿ ಕಥೆಗಳು
ಸಂ : ಅರುಣಕುಮಾರ ಮುಖ್ಯೋಪಾಧ್ಯಾಯ
(ಅನು : ಎಸ್.ವಿ. ಶ್ರೀನಿವಾಸರಾವ್)
ಪುಟ : ೨೬೦ ಬೆಲೆ : ರೂ ೪೬/–

೫. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ
ಲೇ : ಶಾಮಾಚಾರಣ ದುಬೆ (ಅನು : ಆರ್.ಎಲ್. ಅನಂತರಾಮಯ್ಯ)
ಪುಟ : ೧೪೪ ಬೆಲೆ : ರೂ ೨೯/–

೬. ರಾಜಸ್ಥಾನದ ಜಾನಪದ
ಲೇ : ಡಿ.ಆರ್. ಅಹೂಜ (ಅನು : ಡಾ॥ ಸಿ.ಪಿ. ಕೃಷ್ಣಕುಮಾರ್)
ಪುಟ : ೧೭೬ ಬೆಲೆ : ರೂ ೩೬/–

೭. ದೃಷ್ಟಿ ಪರಿಚಯ
ಲೇ : ಡಾ॥ ಕೆ.ಎಚ್. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ
ಪುಟ : ೧೧೬ ಬೆಲೆ : ರೂ ೩೦/–

೮. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಕ್ಷರೇಖೆ
ಲೇ : ಅಶೋಕ ಮಿತ್ರನ್ (ಅನು : ಶೇಷನಾರಾಯಣ)
ಪುಟ : ೧೭೬ ಬೆಲೆ : ರೂ ೩೪/–

(ಈ ಮೇಲಿನ ಆರು ಪುಸ್ತಕಗಳ ಪ್ರಕಾಶಕರು : ನ್ಯಾಷನಲ್ ಬುಕ್‌ಟ್ರಸ್ಟ್, ಇಂಡಿಯಾ)

೯. ಕಬ್ಬೆಕ್ಕು (ಕಥೆಗಳು)
ಲೇ : ಬಿ. ಆರ್. ಲಕ್ಷ್ಮಣರಾವ್
ಪ್ರ : ಉದಯ ಪ್ರಕಾಶನ, 'ಬಿಳಿಗಿರಿ' ನಂ-೩, ಬಾಲಾಜಿ ಎಚ್ ಬಿ ಸಿ ಎಸ್ ಲೇಔಟ್, ಬನಶಂಕರಿ IIIನೇ ಹಂತ, ಬೆಂಗಳೂರು–೮೫
ಪುಟ : ೧೧೮ ಬೆಲೆ : ರೂ ೨೮/–

೧೦. ಕ್ಷಮಿಸಿ ಈ ಚಿತ್ರಕ್ಕೆ ಹೆಸರಿಲ್ಲ (ಕವಿತೆಗಳು)
ಲೇ : ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಜೋಕಟ್ಟೆ
ಪ್ರ : ಶೂದ್ರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು
ಪುಟ : ೫೭ ಬೆಲೆ ರೂ ೧೫/–

೧೧. ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಆದ್ಯತೆ (ಹೋರಾಟದ ಗುರಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ)
ಪುಟ : ೧೮ ಬೆಲೆ : ರೂ ೨/–

೧೨. ಬಕಾಸುರನ ಬಾಯಿಗೆ ತುಂಗಾನುಊಲ

ಪುಟ : ೫೬ ಬೆಲೆ : ರೂ ೫/–

(ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಪುಸ್ತಕಗಳ ಪ್ರಕಾಶಕರು : ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಮೋಚನಾ ರಂಗ ರೂಂ.೨ ಹೊಸೂಡಿ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಹಳೆ ಅಂಚೆ ಕಚೇರಿ ರಸ್ತೆ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ)

೧೩. ಯುಗಧರ್ಮನ ತ್ರಿಪದಿಗಳು

ಲೇ : ಯುಗಧರ್ಮ ರಾಮಣ್ಣ

ಸಂ : ರಾಜಶೇಖರ ಹನುಮಲಿ

ಪ್ರ : ಯುವ ಹಿರಿಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಸಂಘ ಸಿರಿಗೆರೆ–೫೭೭ ೫೪೧

ಪುಟ : ೯೪ ಬೆಲೆ : ರೂ ೨೦/–

೧೪. ಸಂಕ್ರಮಣ ಕಾವ್ಯ ಸಂಚಯ

ಸಂ : ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ

ಪುಟ : ೧೫೬ ಬೆಲೆ : ರೂ ೩೦/–

೧೫. ಶಾಲ್ಮಲಾ ನನ್ನ ಶಾಲ್ಮಲಾ (ಕವನ ಸಂಕಲನ)

ಲೇ : ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ

ಪುಟ : ೬೮ ಬೆಲೆ : ರೂ ೨೦/–

(ಈ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಪುಸ್ತಕಗಳ ಪ್ರಕಾಶಕರು: ಸಂಕ್ರಮಣ ಪ್ರಕಾಶನ ಧಾರವಾಡ)

ಸಂವಾದ ಪ್ರಕಾಶನ

ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ-೫೭೭ ೫೩೧ (ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ)

ನಮ್ಮ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು :

೧. **ನವನೋಘರೂಪಿ** (ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಉದ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಚಾರ)
ಸಂ : ರಾಘವೇಂದ್ರ ಪಾಟೀಲ ಪುಟ : ೧೭೬ ಬೆಲೆ : ರೂ. ೪೮

೨ **ಮುಡಿ ಮಲ್ಲಿಗೆ** (ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ಪಂದನ)
ಸಂ : ಸವಿತಾ ನಾಗಭೂಷಣ ಪುಟ : ೪ + ೧೬೦ ಬೆಲೆ : ರೂ. ೩೬

೩. **ವಾಗ್ವಾದ** (ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೇಖನಗಳು)
ಲೇ : ರಾಘವೇಂದ್ರ ಪಾಟೀಲ ಪುಟ : ೪ + ೧೪೪ ಬೆಲೆ : ರೂ. ೩೩

೪. **ಮಾಸ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯ : ಸಮಗ್ರ ದರ್ಶನ**
ಸಂ : ಡಿ. ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ, ರಾಘವೇಂದ್ರ ಪಾಟೀಲ, ಸ. ಉಷಾ
ಪುಟ ೮ + ೨೦೦ ಬೆಲೆ : ರೂ. ೬೦

೫. **ಚಂದ್ರನನ್ನು ಕರೆಯಿರಿ ಭೂಮಿಗೆ** (ಕವನ ಸಂಕಲನ)
ದ್ವಿತೀಯ ಮುದ್ರಣ : ೧೯೯೩
ಲೇ : ಸವಿತಾ ನಾಗಭೂಷಣ ಪುಟ : ೮೪ ಬೆಲೆ : ರೂ. ೩೦

೬. **ಅಜ್ಞಾತ ಮುಂಬೈ** (ಪ್ರವಾಸ ಕಥೆ)
ಲೇ : ರಾಘವೇಂದ್ರ ಪಾಟೀಲ ಪುಟ : ೧೦ + ೯೪ ಬೆಲೆ : ರೂ. ೧೦

೭. **ಗಮನ** (ವಿಚಾರ-ವಿಮರ್ಶೆ)
ಲೇ : ಡಿ. ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ ಪುಟ : ೮ + ೧೫೨ ಬೆಲೆ : ರೂ. ೩೩

೮. **ಕಾಡಿನ ಹುಡುಗ ಕೃಷ್ಣ** (ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣ ಆಲನಹಳ್ಳಿ ನೆನಪಿನ ಸಂಪುಟ)
ಸಂ : ಡಿ. ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ, ರಾಘವೇಂದ್ರ ಪಾಟೀಲ, ಸ. ಉಷಾ
ಪುಟ : ೮ + ೧೩೦ ಬೆಲೆ ರೂ. ೫೦

೯. **ಹೆಜ್ಜೆ ಮೂಡಿದ ಹಾದಿ** (ಕಥಾ ಸಂಕಲನ)*
ಲೇ : ಬಾನು ಮುಷ್ತಾಕ್

೧೦. **ಈ ನೆಲದ ಹಾಡು** (ಕವನ ಸಂಕಲನ)
ಲೇ : ಸ. ಉಷಾ ಪುಟ : ೭ + ೫೦ ಬೆಲೆ : ರೂ. ೧೫

೧೧. **ಸಿಂಧೂ ನದಿಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲೆ** (ಕವನಗಳು)*
ಲೇ : ಚಂದ್ರಶೇಖರ ತಾಳ್ಯ

೧೨. **ನಾ ಕವಿತಾ ಬರೆದಿಲ್ಲ** (ಕವಿತೆಗಳು)*
ಲೇ : ಶಂಕರ ಪಾಟೀಲ

---

* ಪ್ರತಿಗಳು ಮುಗಿದಿವೆ

ಸಂವಾದ - ೩೭

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ